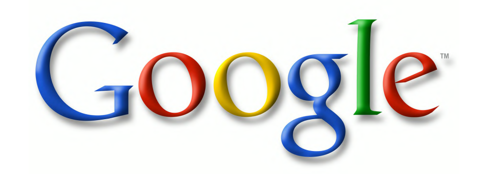



B 449990





Historisch-kritische Einleitung

in die

Bücher des alten Testaments

hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von



Dr. A. Kuenen,

Professor zu Leiden.

Autorisierte deutsche Ausgabe

von

Prof. Dr. Th. Weber.

Erster Teil. Erstes Stück.

Die Entstehung des Hexateuch.



Leipzig

Verlag von Otto Schulze

21 Quer-Strasse 21.

1887.

Wm. H. Worrell
9-15-1931

Vorwort.

Untersuchungen über den Hexateuch, die einen gewissen Abschluss erheischen, kann man nicht ohne Bedenken der Oeffentlichkeit übergeben. Denn können auch nach meiner Ueberzeugung die Grundzüge des historischen Prozesses, welchem der Pentateuch und das Buch Josua ihre Entstehung verdanken, mit Sicherheit festgestellt werden, so hat sich doch hinsichtlich einiger nicht unwichtiger Einzelheiten noch kein Resultat ergeben, das durch fortgesetzte Untersuchung nur näher begründet und ausgeführt zu werden brauchte. Wenn ich daher ausschliesslich meine Fachgenossen im Auge gehabt hätte, so würde ich vielleicht noch einige Zeit gewartet und die Arbeit Anderer auf diesem Gebiet mit Interesse verfolgt haben. Aber mein Buch ist ein *Lehrbuch* und in erster Linie nicht für diejenigen bestimmt, welche selbständige und gelehrte alttestamentliche Studien treiben, sondern für solche, die in dieselben erst eingeführt zu werden wünschen. Die Letztern nun bedürfen in der That dringend einer ausführlichen Darlegung des gegenwärtigen Standes der kritischen Untersuchung, die nicht nur auf den längst vorhandenen und als feststehend anerkannten Grundlagen einfach fortbaut, sondern den ganzen Bau gleichsam vor ihren Augen aufführt. Diesem Bedürfniss, das man nicht bloss in den Niederlanden empfindet, habe ich gemeint so bald als möglich nach meinen Kräften entgegenkommen zu sollen. Solcherlei Gedanken liessen mich meine Bedenken bei Seite setzen und bestimmten mich, schon jetzt meine Untersuchungen an die Oeffentlichkeit treten zu lassen.

Damit ist zugleich der Gesichtspunkt angegeben, von welchem aus ich mein Buch beurtheilt sehen möchte. Es will nicht zunächst die Wissenschaft fördern, sondern den Standpunkt darlegen, auf

welchem sie m. E. gegenwärtig steht. Vielleicht hätte ich aus dieser Rücksicht die eine oder andere Einzelheit, hinsichtlich deren die Untersuchung noch nicht abgeschlossen ist, gänzlich mit Stillschweigen übergehen sollen. Es lässt sich aber schwer eine Grenze ziehen zwischen den Fragen, welche spruchreif sind, und denjenigen, welche noch der Erledigung bedürfen.

Zur Erleichterung für den Leser ist schon diesem ersten Stück, das die Entstehung des Hexateuch behandelt, eine Inhaltsübersicht und ein Verzeichniss der ausführlicher besprochenen Stellen beigefügt.

A. Kuenen.

Gern habe ich mich der Kärrnerarbeit der Uebertragung von Dr. Kuenens historisch-kritischen Untersuchungen über die Entstehung und Sammlung der alttestamentlichen Schriften (Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, 2. Aufl., Leiden 1885 f.) unterzogen. Das Unternehmen einer deutschen Ausgabe eines solchen Werkes, dessen Kenntnissnahme auch denjenigen, die den kritischen Standpunkt des Verfassers nicht theilen, um seiner hervorragenden wissenschaftlichen Bedeutung willen erwünscht sein muss, bedarf keiner Rechtfertigung. Es ist nicht nur die deutsche Gelehrtenwelt, welche ein dringendes Interesse daran hat, die Arbeit des holländischen Führers der alttestamentlich-kritischen Schule genau kennen zu lernen, auch den Studirenden dürfte eine alttestamentliche Einleitung, die, auf dem Boden der neueren kritischen Eorschungen stehend und dieselben allseitig verwerthend, gründliche Gelehrsamkeit mit massvoll-besonnenem Urtheil verbindet, zur Orientirung höchst willkommen sein. — Dass die Uebertragung eines wissenschaftlich hervorragenden und für die Forschung fast unentbehrlichen Werkes nicht die Identifikation mit den Anschauungen des Verfassers bedeutet, ist wohl nicht nöthig dem einsichtigen Leser gegenüber besonders zu betonen.

Berlin, im Januar 1887.

Th. Weber.

Inhalt.

Berichtigungen.

Seite 48, Zeile 17 von unten lies „nicht“ statt auch.
„ 142, „ 22 von oben „ist“ zu streichen.
„ 201, „ 11 von unten lies קרחה statt קררה.

Register.

Die hauptsächlichsten **Abkürzungen** werden S. 5 und S. 61 f. (vgl. S. 142 f.) erklärt.

Genesis.

Exodus.

Leviticus.

Numeri.

Deuteronomium.

Josua.

1. Die Geschichte der israelitischen oder alttestamentlichen heiligen Schriften hat, wenn sie ihren Gegenstand in gesonderter Darstellung und erschöpfend behandeln will, zunächst die Aufgabe, die Entstehung der einzelnen zu dieser Literatur gehörigen Werke sowie deren Vereinigung zu einer „heiligen Schrift" zu schildern; sie hat ferner Rechenschaft zu geben von den Geschicken dieser Sammlung, genauer von den Schicksalen ihres Textes, den Uebersetzungen und ihrem Gebrauch bei Juden und Christen. Es wird sich dabei als nothwendig herausstellen, die Grenzen der Untersuchung so weit zu stecken, dass auch die sogenannten Apokryphen des alten Testaments mit darin Aufnahme finden.

2. Zu der Geschichte Israels und der israelitischen Religion, von der sie sich in der Behandlung nur schwer trennen lässt, steht die Geschichte der heiligen Schriften der Israeliten, besonders in ihren ersten Abschnitten, in naher Beziehung, insofern die Bücher des alten Testaments selbst zu den wichtigsten Quellen der Religionsgeschichte gehören, so dass dieselbe grösstentheils auf den Resultaten der kritischen Untersuchung dieser Bücher beruht. Die „Geschichte der heiligen Schriften des alten Testaments" von Eduard Reuss liefert den Beweis, dass die kritische Untersuchung in die historische Erzählung selbst verflochten oder in Zusätzen und Anmerkungen zu derselben gegeben werden kann, wenn auch nur dann, wenn, wie dies bei Reuss der Fall ist, in Betreff vieler Einzelheiten der Hinweis auf eine frühere, ausführlichere Besprechung [1]) möglich ist. Wo dies nicht angeht, und man ausserdem nicht nur die Mittheilung der Resultate, sondern auch die Angabe der Gründe und des Ganges der Forschung im Auge hat, muss die kritische Untersuchung gesondert angestellt und behandelt

[1]) Wie sie Reuss in seinem Werke: La Bible, Traduction nouvelle avec introductions et commentaires (1875 ff.), dessen ersten 7 Theile das A. T. umfassen, gegeben hatte.

werden. Nach diesen Grundsätzen werde ich in Bezug auf die beiden ersten Theile der Literaturgeschichte, welche die Entstehung und Sammlung der alttestamentlichen Bücher umfassen, in dieser Schrift verfahren, deren Aufgabe es also ist, das Material, welches der Historiker für seine Zwecke nöthig hat, zu liefern.

3. Die analytische Methode, deren man sich in einer derartigen Untersuchung nothwendig bedienen muss, bestimmt nichts über die Reihenfolge der angeführten beiden Haupttheile. Sie nöthigt uns, von dem alten Testament, wie es vorliegt, auszugehen, stellt es aber vollkommen frei, entweder die Frage nach der Entstehung der einzelnen Bücher oder die nach ihrer Vereinigung zu einer „heiligen Schrift“ zuerst zu beantworten. Da aber diese Sammlung selbst kein sicheres und vollständiges Zeugniss über ihren Ursprung giebt, und gleichzeitige oder zuverlässige spätere Berichte darüber fehlen, so sind wir darauf angewiesen, bei der Beurtheilung der Ueberlieferungen in Betreff der Sammlung die Resultate der Kritik der einzelnen Bücher als Kriterien zu verwenden. Folglich muss die Untersuchung der Entstehung der einzelnen Schriften vorangehen.

4. Die Untersuchung des Ursprungs der einzelnen Bücher kann nur dabei gewinnen, wenn die gleichartigen Schriften im Zusammenhang behandelt und die näher untereinander verwandten in einen gemeinsamen Abschnitt zusammengefasst werden. Doch ist zu diesem Zweck eine Abweichung von der gebräuchlichen Reihenfolge der Bücher nöthig.

Die heilige Schrift der Juden besteht nach ihrer eignen Eintheilung aus drei Theilen von ungleichem Umfang, תּוֹרָה, נְבִיאִים und כְּתוּבִים, und wird daher durch die Anfangsbuchstaben dieser drei Worte bezeichnet (תנך). Während über die Thora und ihre Gliederung in fünf Bücher wie über den Umfang der beiden andern Theile keine Meinungsverschiedenheit besteht, stimmen hinsichtlich der Reihenfolge der Bücher in diesen letztern die Handschriften weder unter sich, noch mit dem Talmud überein. Nach den gedruckten Ausgaben, die sich nach den deutschen Handschriften richten, zerfällt der zweite Theil in a) נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, die vier prophetischen Geschichtsbücher Josua, Richter, Samuel und Könige; b) נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, die vier prophetischen Bücher im engern Sinn: Jesaias, Jeremias, Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, während im dritten Theil die Reihenfolge sich folgendermassen gestaltet: a) Psalmen, Sprüche, Hiob; b) die fünf Megillôth (eigentlich „Rollen“), Hoheslied, Ruth, die Klagelieder, der Prediger und Esther; c) Daniel, Esra und Nehemia, Chronik.

In den Handschriften und Ausgaben der griechischen Uebersetzung des alten Testaments findet sich eine andre Ordnung und Reihenfolge der Bücher. Gewöhnlich ist hier — abgesehen von den Apokryphen, die zwischen die allgemein anerkannten Schriften eingeschoben werden — die Ordnung folgende: Genesis — Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, I—IV Könige, Chronik, Esra, Nehemia, Esther, Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger, Hohelied, die zwölf kleinen Propheten, Jesaias, Jeremias, Klagelieder, Ezechiel und Daniel.

Mit dieser Reihenfolge stimmt die des Hieronymus in der Vulgata grösstentheils überein; er stellte nur die kleinen Propheten an das Ende der ganzen Sammlung. Die neueren Uebersetzungen, darunter auch die Luthersche, folgen in dieser Hinsicht der Vulgata.

Die Folge der Bücher im Grundtext und besonders die Dreitheilung des Ganzen darf nicht als zufällig betrachtet und deshalb auch nicht übersehen werden; die Untersuchung der Sammlung der heiligen Schriften hat ihre Ursachen aufzusuchen und ihren historischen Werth in das rechte Licht zu stellen. Indessen giebt uns die abweichende Anordnung der Bücher bei den griechisch redenden Juden volle Freiheit, vorläufig unsern eignen Weg zu gehen und bei der Untersuchung ihrer Entstehung die Bücher so zu ordnen, wie es das Interesse dieser Untersuchung selbst erfordert. Wir theilen daher die Bücher des alten Testaments in folgende drei Gruppen ein:

A. Die Thora und die historischen Bücher des a. Testaments (Josua, Richter, Samuel, Könige, Chronik, Esra und Nehemia, Ruth, Esther);

B. Die prophetischen Bücher des a. Testaments (Jesaias, Jeremias, Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, Daniel);

C. Die poetischen Bücher des a. Testaments (Sprüche, Hiob, Prediger, Psalmen, Klagelieder, Hohelied).

5. In der ersten Gruppe fassen wir — aus Gründen, die im Lauf der Untersuchung selbst sich herausstellen werden — zusammen:

a. die Thora und das Buch Josua;
b. die Bücher der Richter, Samuelis und der Könige;
c. die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia,

während

d. das Buch Ruth und
e. das Buch Esther

um ihrer selbständigen Stellung willen eine gesonderte Behandlung erfordern.

Erster Theil.

Die Entstehung der Bücher des alten Testaments.

Erste Abtheilung.

Die Thora und die historischen Bücher des alten Testaments.

Erstes Hauptstück.

Der Hexateuch (Die Thora und das Buch Josua).

Literatur. Seit länger als einem Jahrhundert ist der Ursprung des Pentateuch, namentlich die Frage nach der Autorschaft des Moses, der Gegenstand eifriger Untersuchung, um nicht zu sagen heftigen Streites. Von den zahlreichen Schriften und Aufsätzen, welche einzelne Punkte dieser kritischen Frage behandeln, sollen die wichtigsten später angeführt werden, wo sie uns im Lauf der Untersuchung begegnen. Ausser den Handbüchern für die alttestamentliche Einleitung (J. G. Eichhorn; L. Bertholdt; W. M. L. de Wette [8. Ausg. v. E. Schrader]; F. Bleek [3. Ausg. v. A. Kamphausen; 4. Ausg. v. J. Wellhausen]; H. A. C. Hävernick [2. Ausg. v. C. F. Keil]; C. F. Keil; J. J. Stähelin; S. Davidson u. A.) kommen für das Studium der Frage in ihrem ganzen Umfang vornehmlich in Betracht:

a. Die Commentare für den Pentateuch und das Buch Josua. In Betreff der älteren vergl. Kamphausen in Bleeks Einl. 3. Ausg. S. 156—158 und die dort angeführten Werke. Die gebräuchlichsten neueren Commentare sind: J. S. Vater, Commentar über den Pentateuch, 3 Theile (Halle, 1802—1805); M. Baumgarten, Theol. Commentar zum A. T. Erster Theil: Pentateuch (Kiel, 1842—1844); A. Knobel, Kurzgefasstes exeg. Handbuch zum A. T. Lief. XI (Genesis, 4. Aufl. neu bearb. von A. Dillmann); XII (Exodus und Leviticus, 2. Aufl. neu bearb. von A. Dillmann); XIII (Numeri — Josua); M. Kalisch, a hist. and crit. commentary on the O. T. Vol. I—IV, Genesis, Exodus, Leviticus Part I and II (London, 1855—1872); C. F. Keil, Bibl. Commentar über das A. T. von C. F. Keil und F. Delitzsch, Theil I: Die Bücher Mose's; Theil II: Josua, Richter und Ruth (Leipzig, 1861 ff.). Commentare für die Genesis giebt es von G. A. Schumann (1829); P. v. Bohlen (1835); F. Tuch (1838; 2. Aufl. von Arnold und Merx, 1871); F. Delitzsch (1852; 4. Aufl. 1872); E. Böhmer (1862); für das Deuteronomium von F. W. Schultz (1859); für das Buch Josua von F. J. V. D. Maurer (1831) und C. F. Keil (1847).

b. Die kritischen Untersuchungen vou J. S. **Vater**, Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs (Commentar u. s. w. III, 391—728); W. M. L. **de Wette**, Beiträge zur Kritik des A. T. 2 Bde. (Halle, 1806—1807); A. Th. **Hartmann**, Hist.-krit. Forschungen über die fünf Bücher Mose's (Rostock, 1831); F. H. **Ranke**, Untersuchungen über den Pentateuch, 2 Bde. (Erlangen, 1834—1840); E. W. **Hengstenberg**, Die Authentie des Pentateuchs [Beiträge zur Einl. in das A. T. Bd. II u. III], 2 Bde. Berlin, 1836—1839); B. **Welte**, Nachmosaisches im Pentateuch (Freiburg, 1841); J. J. **Stähelin**, Krit. Untersuchungen über den Pent., die Bücher Jos., Richt., Sam. u. d. Könige (Berlin, 1843); J. W. **Colenso**, The Pent. and book of Josh. crit. exam., Part I—VII (London, 1862—1879); Lectures on the Pent. and the Moabite stone (London, 1873); K. H. **Graf**, Die gesch. Bücher des A. T., S. 1—113 (Leipzig, 1866); Th. **Nöldeke**, Untersuchungen zur Kritik des A. T., I—III, S. 1—172 (Kiel, 1869); A. **Kaiser**, Das vorexil. Buch der Urgeschichte Israels u. seine Erweiterungen (Strassburg, 1874); Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage (Jahrb. für prot. Theol., 1881, S. 326—365, 520—564, 630—665); J. **Wellhausen**, Die Composition des Hexateuchs (Jahrb. für deutsche Theol. XXI, 392—450, 531—602, XXII, 407—479); Gesch. Israels I (Berlin, 1878); 2. Ausg. unter dem Titel: Prolegomena zur Gesch. Israels (ebend. 1883); F. **Delitzsch**, Pentateuch-kritische Studien I—XII (Zeitschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben, Jahrg. I, Leipzig, 1880).

Erklärung der Abkürzungen. Die 6 Bücher des Hexateuchs werden im Folgenden durch die Anfangsbuchstaben *G.*, *E.*, *L.*, *N.*, *D.*, *J.* bezeichnet; die Dillmann'schen Commentare durch Dillm. *G.* und *EL.*; Colenso's *Pent. and book of Jos.* durch Col. *P.* I, II etc.; Graf's Gesch. Bücher des A. T. durch Graf *gB.*; Wellhausen's Composition u. s. w. durch Wellh. XXI oder XXII; desselben Gesch. Israels I 2. Ausg. durch Wellh. *GI.*; die Studien von Delitzsch durch Del. Stud. und die Seitenzahl der betr. Zeitschrift; die *Theol. Tydschrift* (1867 ff) durch *Th. T.* Kuenen, Godsdienst van Israël (1869—70) durch *GvI.*; die Zeitschr. für alttest. Wiss. durch *ZatW.*; die Jahrb. für prot. Theol. durch *JpT.*

§ 1. Namen, Eintheilung und Inhalt.

Die ersten fünf Bücher der heiligen Schrift heissen bei den Juden תּוֹרָה, „Lehre, Unterricht". Dies Wort wird im A. T. selbst in verschiedenem Sinne gebraucht, meist zur Bezeichnung der Unterweisung, die Jahwe durch seine Diener (Priester, Propheten u. s. w.) seinem Volke zu theil werden lässt [1]), nicht selten aber auch bestimmter von der schriftlich aufgezeichneten, dem Moses widerfahrenen und durch ihn vermittelten göttlichen Offenbarung [2]); ob darunter die gegenwärtig vorhandenen Schriften zu verstehen sind, darüber lässt sich vor der Hand noch nichts entscheiden.

[1]) In Betreff dieses Sprachgebrauchs vgl. § 10, Anm. 4.

[2]) Vgl. *J.* VIII, 31, 34; XXIII, 6; *I Reg.* II, 3; *II Reg.* XIV, 6; XXII, 8; XXIII, 25; *II Chr.* XXIII, 18; XXV, 4; XXX, 16; XXXIV, 14; XXXV, 12; *Esr.* III, 2; VII, 6; *Neh.* VIII, 1 u. a.

Die Eintheilung der Thora in fünf Bücher (bei den Juden: חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה) wird in den bei den Hellenisten, den griechischen und römischen Christen gebräuchlichen Bezeichnungen *πεντάτευχος βίβλος*, *Pentateuchus* (*liber*) vorausgesetzt. Diese Eintheilung ist ohne Zweifel sehr alt[3]); schon der Redactor des Psalmbuchs scheint sie gekannt zu haben[4]); vielleicht ist sie ursprünglich, d. h. mit der Endredaktion der Thora gleichzeitig entstanden[5]). Während die fünf Bücher im Grundtext durch eins ihrer ersten Worte bezeichnet werden, führen sie in der griechischen Uebersetzung Namen, durch welche ihr Hauptinhalt oder ein besonders hervortretender Theil desselben angedeutet werden soll[6]); diese letztern Namen sind dann später, unverändert oder in lateinischer Uebertragung, in allgemeinen Gebrauch gekommen.

3) Auch dem *Flavius Josephus* ist sie bekannt, *c. Apion.* I, 8.

4) Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, dass sie ihm Anlass gab, auch die Psalmen in 5 Bücher einzutheilen. Vgl. Hauptstück XVI.

5) Die Einteilung ist nicht künstlich gemacht, sondern steht mit dem Inhalt der Thora durchaus im Einklang. Mit *E* I beginnt in der That ein neuer Abschnitt, die Geschichte des Volkes; mit *E* XL ist eine Unterabtheilung der Gesetzgebung, die Bestimmungen über das Heiligthum, zu Ende; der *Leviticus* ist zwar kein abgerundetes Ganze, aber doch durch die Unterschriften *L* XXVI, 46; XXVII, 34 deutlich von dem Buch *Numeri* unterschieden, welches wiederum seinen Anfang (*N* I, 1) und seine Unterschrift (*N* XXXVI, 13) für sich hat. Mit dem Beginn des Deuteronomium endlich tritt offenbar eine neue Wendung ein. Vgl. Delitzsch, die Genesis (3. Ausg.) S. 17, und weiter unten § 16, Anm. 13—15.

6) *Δευτερονόμιον* heisst „Wiederholung des (früher am Sinai) gegebenen Gesetzes“; *τὸ δ. τοῦτο D* XVII, 18 ist eine unrichtige Uebersetzung von משנה התורה הזאת, d. h. die Reproduction oder „die Abschrift dieses Gesetzes“; was der Uebersetzer unter *τὸ δ. νόμος Μωυσῆ J* VIII, 32 verstanden hat, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, wahrscheinlich „(das Buch) Deuteronomium, das Gesetz des Moses.“ Vgl. *Th. T.* X, 549 f.

Das Buch Josua hat seinen Namen, hinsichtlich dessen der Grundtext und die alten Uebersetzungen nicht von einander abweichen, von der Hauptperson seiner Erzählung. Es folgt bei den Juden unmittelbar auf die Thora, wird aber von derselben scharf unterschieden und zu einer andern Abtheilung der heiligen Schrift gerechnet. Hier dagegen werden die Thora und das Buch Josua in einen Abschnitt zusammengefasst und in der Ueberschrift sogar durch einen gemeinschaftlichen Namen, Hexateuch, bezeichnet, und zwar nicht allein deshalb, weil sie inhaltlich zu einander gehören und ein Ganzes ausmachen, sondern auch, weil sie Erzeugnisse ein und desselben literarischen Processes sind. Das letztere kann erst im Laufe der Unter-

suchung selbst ersichtlich werden; das erstere wird sich sofort aus der hier folgenden Inhaltsübersicht ergeben.

Diese Uebersicht soll mehr sein als eine blosse Inhaltsangabe, die sich jeder Leser mit leichter Mühe selbst zusammenstellen kann. Es soll darin zur Einleitung in die beabsichtigte Untersuchung der Zusammensetzung des Hexateuchs und des gegenseitigen Zusammenhangs seiner Theile die Anlage und der Plan des ganzen Werkes vorläufig dargelegt, oder, wenn man so will, der Faden aufgezeigt werden, welcher durch dasselbe sich hindurchzieht, und der, wie es sich sogleich zeigen wird, deutlich genug ist, um den Gedanken an eine zufällige Vereinigung ungleichartiger Bestandtheile völlig auszuschliessen.

Die Erwählung und Ansiedlung Israels, des Jahwe geweihten und zu seinem Dienst bestimmten Volkes: das ist der Hauptinhalt des Hexateuch. Die Genesis, in welcher die Entstehung dieses Volkes erzählt wird, bildet die hiefür unentbehrliche Einleitung. Aber eigentlich erst von Gen. XI, 27 ff. (Aufbruch des Tharah und seiner Familie nach Kanaan) oder von XII, 1 ff. (Abram's Berufung) an: das Vorhergehende hat den Zweck, Israels Ahnen ihren Platz in der Völkergeschichte anzuweisen und ihr Dasein zu der Entstehung aller Dinge in bestimmte Beziehung zu setzen. Cap. I—IV werden die Schöpfung Himmels und der Erden und die Schicksale der ersten Menschen erzählt; Cap. V enthält eine Genealogie von Adam bis auf Noah; die Sintflut und die Rettung Noahs und seiner Söhne bilden den Inhalt von Cap. VI—IX. Nachdem in Cap. X—XI, 9 über deren Nachkommen einige Mittheilungen gemacht, leitet das Geschlechtsregister Cap. XI, 10—32 (von Sem bis auf Tharah) auf Abraham, den Stammvater Israels, und seine nächsten Verwandten über. In diesem ersten Abschnitt der Genesis weisen die Sabbatsheiligung (II, 1—3), die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere (VII, 2 ff.) und die Noachischen Gebote (IX, 1—7) auf die Bestimmungen der Mosaischen Zeit hin, während die Mittheilungen über Tharahs Nachkommen (XI, 26—30) in der Geschichte Abram's ihre Erklärung finden (XII, 5; XIII, 5 ff.; XIX; XXII, 20 ff.; XXIV; XV ff.).

In Cap. XII—XXV, 11 ist Abraham die Hauptperson. Auf einen kurzen Bericht über seinen Sohn Ismaël, Cap. XXV, 12—18, folgt eine ausführlichere Erzählung der Schicksale Isaaks und seiner beiden Söhne zu Lebzeiten ihres Vaters, Cap. XXV, 19—XXXV, 29; nachdem dann in Cap. XXXVI Esau und dessen Geschlecht kurz besprochen, wird endlich in Cap. XXXVII—L die Geschichte Jakobs und seiner Söhne, besonders ihre Uebersiedlung nach Egypten und ihre dortigen Schick-

sale, wiederum in grösserer Ausführlichkeit erzählt. Die Zusammengehörigkeit dieses Theiles mit dem vorhergehenden und dem folgenden zeigt sich u. a. in der wiederkehrenden Ueberschrift: „Dies sind die Tholedôth des u. s. w.“ [7]), ferner in der durchgehenden Chronologie [8]), in den zahlreichen Hinweisen auf Israels Ansiedlung in Kanaan [9]) und in dem Bericht über die Einsetzung der Beschneidung [10]).

[7]) Vgl. *G* II, 4; V, 1 („dies ist das Buch der Tholedôth des Adam“); VI, 9; X, 1; XI, 10, 27; XXV, 12, 19; XXXVI, 1, 9; XXXVII, 2. Mit Recht bemerkt Graetz, Gesch. der Juden II, 1 S. 457 f, dass ואלה תולדות stets auf das Folgende hinweist; dass aber אלה ת־, ohne Copula, immer auf das Vorhergehende sich beziehen soll, ist nicht richtig, man müsste denn in *G* V, 1; VI, 9; XI, 10; XXXVII, 2 (vgl. auch *G* XXXVI, 20, 29) den Text ändern wollen. Wenn man *G* II, 4a auch auf das Vorangegangene bezieht und Cap. XXXVI, im Widerspruch mit v. 9, als ein Ganzes ansieht, so kommt man zu der Annahme, dass die Genesis aus zehn Tholedôth bestehe, die aber einen so verschiedenen Umfang haben und so wenig in's Auge fallen, dass es zweifelhaft erscheint, ob der Redaktor des Buches diese Eintheilung beabsichtigt hat.

[8]) Eine solche lässt sich aufstellen auf Grund folgender Stellen: *G V*; VII, 6, 11; XI, 10—26; XII, 4; XVI, 16; XVII, 1; XXI, 5; XXV, 7, 20, 26; XXXV, 28; XXXVII, 2; XLI, 46; XLV, 6; XLVII, 9; endlich *E* XII, 40, wo das Jahr des Auszugs angegeben wird, eine Notiz, an welche sich im *E. N.* und *D.* weitere Angaben anschliessen.

[9]) Einer Aufzählung der den Urvätern gegebenen Verheissungen bedarf es nicht. Besonders zu beachten sind *G* XV, 13—16 (Knechtschaft in Egypten, Auszug, Ansiedlung in Kanaan); XLIX (Schicksale und Wohnsitze der Stämme); L, 25 (Josephs Gebeine, vgl. *E* XIII, 19; *J* XXIV, 32).

[10]) Vgl. mit *G* XVII, besonders v. 10—14, — eine auch für die Zukunft geltende Bestimmung, — Cap. XXI, 4; XXXIV, 15 ff., auch *E* XII, 44, 48, wo diese Bestimmung als gegeben vorausgesetzt wird.

Die Gesetzgebung auf dem Sinai bildet den Mittelpunkt des Exodus. Der Ankunft Israels in der sinaitischen Wüste (Cap. XIX, 1) geht voraus: die Bedrückung der Nachkommen Jakobs in Egypten (Cap. I), die Geburt, die ersten Schicksale und die Berufung des Moses (Cap. II—IV), dessen Auftreten vor Pharao, die egyptischen Plagen und der Auszug (Cap. V—XIII, 16), — woran sich die Bestimmungen über das Passah, das Fest der ungesäuerten Brote und die Darbringung der Erstgeburt anschliessen (Cap. XII, 1—28, 43—50; XIII, 1—16) —, der Durchzug durch das Schilfmeer (Cap. XIII, 17—XV), das Manna- und Wachtelwunder (Cap. XVI), die Ereignisse bei Raphidîm (Cap. XVII) und der Besuch des Jethro, Moses Schwiegervater (Cap. XVIII). Die Ereignisse am Sinai verlaufen nach der Erzählung in folgender Ordnung: Ankündigung der Offenbarung des göttlichen Willens (Cap. XIX); Verkündigung des Dekalogs (XX, 1—17); Uebergabe der Gebote Jah-

wes an Moses (Cap. XX, 18—XXIII); weitere Bestimmungen Jahwes in Betreff der Einrichtung des Heiligthums, des ôhel mo'éd und der Priesterweihe des Aaron und seiner Söhne (Cap. XXV—XXXI, 17). Nach der Erzählung von Israels Abfall und seinen Folgen (Cap. XXXI, 18—XXXIV) wird über die Ausführung dieser Vorschriften berichtet (Cap. XXXV—XL). — Die Reihenfolge der Ereignisse und Bestimmungen lässt hier mannigfache Bedenken aufsteigen, entspricht aber doch im Allgemeinen der chronologischen Ordnung (Cap. XII, 1 ff., 51; XVI, 1; XIX, 1; XL, 2, 17). Von der bevorstehenden Ansiedlung des Volks in Kanaan ist wiederholt die Rede, mit Beziehung auf die den Vätern gegebene Zusage (Cap. III, 6 ff.; VI, 2 ff.; XXIII, 20—33; XXXII, 13; XXXIII, 1, 2; XXXIV, 11—16). Das Geschlechtsregister Cap. VI, 14—25 enthält eine Anzahl Namen, auf welche die Erzählung später zurückkommt.

Der Leviticus ist fast durchweg der Gesetzgebung gewidmet; Cap. VIII—X dürften kaum als eine Ausnahme hiervon erscheinen. Das Buch enthält deshalb auch gar keine Zeitangaben. Aus *E* XL, 2, 17, verglichen mit *N* I, 1; IX, 1—8; X, 11, würde folgen, dass die Bestimmungen des Leviticus in die Zeit nach Vollendung des ôhel mo'éd und vor den Auszug Israels aus der sinaitischen Wüste fallen. Damit stimmen die Ortsangaben in Cap. I, 1; VII, 38; XXV, 1; XXVI, 46; XXVII, 34 recht gut überein. Wir finden dieselben in den Ueber- oder Unterschriften, mit welchen verschiedene der in den Leviticus aufgenommenen Gesetze versehen sind[11]), während andre derartiger Angaben ermangeln. Die Gesetze betreffen: die Opfer (Cap. I—VII); die reinen und unreinen Thiere (Cap. XI); die körperliche Unreinheit, besonders den Aussatz (Cap. XII—XV); die Feier des grossen Versöhnungstages (Cap. XVI); das Opfern im Heiligthum und das Blut der Opferthiere (Cap. XVII); die sittlich-religiösen Pflichten des Israeliten (Cap. XVIII—XX); die Erfordernisse und die besondern Verpflichtungen des Priesterstandes (Cap. XXI—XXII); die Feste (Cap. XXIII); den goldnen Leuchter und die Schaubrote (Cap. XXIV, 1—9); die Bestrafung der Gotteslästerung und das Strafrecht im Allgemeinen (10—23); das Sabbat- und das Jubeljahr (Cap. XXV) und die Gelübde (Cap. XXVII); während Cap. VIII—X sich auf die Amtsweihe der Priester und was damit zusammenhängt beziehen, und Cap. XXVI in ausführlicher Rede dem Volk die Folgen der Einhaltung und der Uebertretung der Vorschriften Jahwes vorgehalten werden. — Geht auch aus dieser Inhaltsübersicht hervor, dass die Ordnung der einzelnen Gesetzesvorschriften hier und da zu wünschen übrig lässt, so fehlt es doch andrerseits

nicht an Berührungspunkten mit den Büchern Exodus und Numeri[12]), und muss schon deshalb der Leviticus als ein wesentlicher Bestandtheil der Thora angesehen werden.

[11]) Vgl. *L* VII, 38; XI, 46, 47; XIII, 59; XIV, 54—57; XV, 32—33; XXVI, 46; XXVII, 34. Von den Ueberschriften, auch von denen in Cap. VI u. VII, ist weiter unten die Rede.

[12]) Ausser der Erwähnung des ôhel mo'éd (*L* 1—VI u. VIII—X an verschiedenen Stellen; XII, 6; XIV, 11, 23; XV, 14, 29; XVI a. v. St.; XVII, 4—6, 9; XIX, 21; XXIV, 3) kommen hier u. a. in Betracht der Rückblick in Cap. VIII auf *E* XXIX, 1—37, das Verhältniss von Cap. XVI zu *E* XXX, 10 (*L* XXIII, 26 ff; XXV, 9); *N* XXIX, 7 ff., von Cap. XXIII zu *N* XXVIII, XXIX; von Cap. XXV, 32—34 zu der Levitenweihe *N* III ff. und der Aufzählung der Levitenstädte *N* XXXV, 1—8; endlich von *L* XXVII zu *N* XXX.

Das Buch Numeri, welches theils geschichtlichen Inhalt hat, theils weitere Gesetzesbestimmungen enthält, führt zunächst in Cap. I, 1 bis X, 10 den Bericht über Israels Aufenthalt in der sinaitischen Wüste zu Ende. Die geschichtlichen Angaben über die Volkszählung und die Einrichtung des Lagers (Cap. I—II), die Geschenke der Stammeshäupter bei der Einweihung des Heiligthums (Cap. VII), die Aussonderung der Leviten für ihren Dienst (Cap. VIII), die Passahfeier im zweiten Jahre nach dem Auszug (Cap. IX, 1—14) und die Wolken- und Feuersäule (15—23) wechseln mit mehr oder weniger zusammenhängenden gesetzlichen Bestimmungen in Betreff der Leviten und ihrer Pflichten (Cap. III—IV), der Reinigung des Lagers (Cap. V, 1—4), des Schuld- und Eifersuchtopfers (5—10; 11—31), des Nasiräerthums (Cap. VI, 1—21), des Priestersegens (22—27) und der heiligen Trompeten (Cap. X, 1—10). Ein ähnlicher Wechsel ist in Cap. X, 11 — XIX zu bemerken: die historische Erzählung wird fortgeführt in Cap. X, 11—28 (Auszug aus der Wüste Sinai), v. 29—36 (Einzelheiten aus der Wüstenwanderung), Cap. XI—XII (Tab'era, Kibrôth hatthaäva, Mirjams Aussatz), Cap. XIII—XIV (Aussendung der Kundschafter und ihre Folgen), Cap. XVI—XVII (Aufstand des Korah, Dathan und Abiram), während in Cap. XV fünf Gegenstände verschiedner Art, in Cap. XVIII die Einkünfte der Priester und Leviten, und in Cap. XIX die Reinigung gesetzlich geregelt werden. Mit Cap. XX beginnt die Vorbereitung des Einzugs: in Kades stirbt Mirjam und das Volk murrt wider Moses und Aaron (Cap. XX, 1—13); eine Gesandtschaft geht von hier nach Edom (14—21); Aaron stirbt (22—29); das Land des Sihon und Og wird erobert (Cap. XXI); Bileam segnet Israel (Cap. XXII—XXIV); die Abgötterei in Sittim wird bestraft (Cap. XXV); die zweite Volkszählung findet statt (Cap. XXVI); die

Rechte der Erbtöchter werden geregelt (Cap. XXVII, 1—11); Josua wird zu Moses Nachfolger bestimmt und geweiht (12—23); die Anordnungen über die Feste und die Gelübde werden vervollständigt (Cap. XXVIII—XXX); Moses bestraft die Midianiter und trifft Bestimmungen in Betreff der Beute (Cap. XXXI); er gestattet den Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse die Ansiedlung jenseit des Jordans (Cap. XXXII), verzeichnet die Stationen der nunmehr abgeschlossenen Wüstenwanderung (Cap. XXXIII, 1—49), ordnet die Ausrottung der Kanaaniter an (50—56), bestimmt die Grenzen des zukünftigen israelitischen Gebiets (Cap. XXXIV), trifft Anordnungen in Betreff der Priester- und Levitenstädte (Cap. XXXV, 1—8) und der Freistädte (9—34) und vervollständigt die früheren Bestimmungen in Betreff der Erbtöchter (XXXVI, 1—12). Eine Unterschrift bildet den Schluss des Ganzen (XXXVI, 13). — Es bedarf keiner Erwähnung, dass auch hier die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte durchaus nicht der Natur der Sache entspricht und eine nähere Untersuchung erforderlich macht. Doch fehlt die chronologische Ordnung keineswegs[13]); ebensowenig die Anknüpfungen an die beiden vorhergehenden Bücher[14]), während u. a. Cap. XXVII, 12—14; XXXII, 20 ff.; XXXIV; XXXV, 1—8, 9—34 Verheissungen und Vorschriften sich finden, deren Erfüllung im Deuteronomium (Cap. XXXII, 48—52; XXXIV) und im Buch Josua (Cap. I, 12—18; XIV, 1—5 ff.; XX; XXI) berichtet wird.

[13]) Vgl. ausser den bereits angeführten Stellen (Cap. I, 1; IX, 1—8; X, 11) auch Cap. XIV, 33—35 (Ankündigung der 40jährigen Wüstenwanderung); XX, 1 (der erste Monat [des 40. Jahres?]); v. 22—29 cf. XXXIII, 38 (der 5. Monat des 40. Jahres).

[14]) Die Beziehungen zum Leviticus sind in Anm. 12 angegeben; die zum Exodus bedürfen kaum der Aufzählung: des ôhel mo'êd, der heiligen Gefässe, der Priesterschaft Aarons und seiner Söhne wird an verschiedenen Stellen Erwähnung gethan. Vgl. auch *E* XXXVIII, 25 f. mit *N* I.

In den letzten Kapiteln des Buches Numeri erscheint Moses Tod als ein unmittelbar bevorstehendes Ereigniss (Cap. XXVII, 12—14; XXXI, 2), so dass wir unwillkürlich die Erzählung desselben erwarten. Hier schiebt sich, fast seinem gesammten Inhalt nach, das Deuteronomium ein, das also wie eine Parenthese im grossen Stil erscheint. Mit seiner Stellung nach dem Buch Numeri stimmt die Zeitangabe der Ueberschrift, Cap. I, 1—5 (der erste Tag im 11. Monat des 40. Jahres), die einzige im ganzen Buch, recht gut überein. Dieselbe bezieht sich zunächst auf die Ansprache des Moses an das versammelte Volk, welche in Cap. I, 6—IV, 40 enthalten und hauptsächlich der Erinnerung an

die Ereignisse der letzten Jahre und Monate gewidmet ist. Ein kurzer Bericht über die Vertheilung der transjordanischen Freistädte, Cap. IV, 41—43, trennt diese Ansprache von der folgenden Rede des Moses, Cap. V ff., welche durch eine neue Ueberschrift, Cap. IV, 44—49, in dieselbe Zeit und an denselben Ort verlegt wird wie jene erste. Diese Rede, in welcher vor Allem der Dekalog wiederholt wird (Cap. V, 6—18), ist im Anfang, bis zum Schluss von Cap. XI, paränetischen, dann, von Cap. XII an, gesetzgeberischen Inhalts und geht ohne Unterbrechung bis zum Schluss von Cap. XXVI fort[15]). Die folgenden vier Kapitel (XXVII—XXX) führen wiederum Moses redend ein, sind aber nicht als einfache Fortsetzung von Cap. V—XXVI zu betrachten, wie aus dem neuen Anfang Cap. XXVII, 1, 9, 11; XXIX, 1 und aus der Unterschrift Cap. XXVIII, 69 hervorgeht. Cap. XXVII enthält hauptsächlich die Bestimmung über eine an den Bergen Ebal und Garizim zu haltende religiöse Zusammenkunft (vgl. Cap. XI, 29—32), während in Cap. XXVIII—XXX Israel der Segen und der Fluch des Gesetzes vorgehalten wird. Cap. XXXI erzählt uns, wie Moses das durch ihn verkündete Gesetz schriftlich aufzeichnet, den Josua zu seinem Nachfolger bestimmt und seinem Volk zu ernster Betrachtung ein Lied vorträgt, das in Cap. XXXII, 1—43 mitgetheilt und (v. 44—47) Israel an's Herz gelegt wird. Auf die wiederholte Ankündigung seines Todes (v. 48—52; vgl. *N* XXVII, 12—14) folgt endlich „der Segen des Moses, des Mannes Gottes", Cap. XXXIII, und der Bericht über seinen Hingang, der mit einer Verherrlichung seiner grossen Verdienste schliesst (Cap. XXXIV).

[15]) Der Inhalt der einzelnen Gesetze bleibt hier vorläufig ausser acht, weil mit der Angabe desselben füglich eine erst später anzustellende Vergleichung mit andern Bestandtheilen der Thora verbunden werden kann.

Der nahe Zusammenhang des Buches Josua mit der Thora ist unverkennbar. In beiden Theilen des Buches, Cap. I—XII (die Eroberung Kanaans) und Cap. XIII—XXIV (die Vertheilung des Landes und die letzten Handlungen des Josua), wird des öfteren ausdrücklich auf Moses, dessen Thaten und Bestimmungen, zurückverwiesen[16]). Aber auch die sachliche Uebereinstimmung und Anknüpfung tritt deutlich hervor, schon im ersten Theil. Nach dem Tode des Moses (vgl. *D* XXXIV) übernimmt Josua die Führung und bereitet das Volk, insbesondre die transjordanischen Stämme (vgl. *N* XXXII, 20 ff.; *D* III, 18—22), auf das Ueberschreiten des Jordans vor (Cap. I); er sendet Kundschafter aus (Cap. II) und vollzieht nach ihrer Rückkehr den Uebergang (Cap. III—IV), der im Deuteronomium bestimmt als binnen

kurzem bevorstehend erschien. Dann wird an dem Volk die Beschneidung vollzogen (Cap. V, 1—9) und das Passah gefeiert (v. 10—12). Die durch eine Theophanie angekündigten (v. 13—15) Eroberungen beginnen mit der Einnahme von Jericho (Cap. VI), welcher, nach der Bestrafung von Achans Diebstahl, die von Ai unmittelbar auf dem Fusse folgt (Cap. VII, 1 — VIII, 29). Nach der Bestimmung des Moses (*D* XXVII, 1—13) findet eine Versammlung am Ebal und Garizim statt (VIII, 30—35). Die Gibeoniten erlangen durch Betrug Schonung ihres Lebens (Cap. IX), aber die Könige des südlichen (Cap. X) und später auch des nördlichen Kanaan (Cap. XI) werden von Josua geschlagen, ihre Städte eingenommen und die Bewohner derselben — in Uebereinstimmung mit dem im Deuteronomium gegebenen mosaischen Befehl — getödtet. Eine Aufzählung der eroberten Städte bildet den Schluss dieses Theiles (Cap. XII).

Im zweiten Theil wird nach Wiederholung dessen, was Moses hinsichtlich des transjordanischen Gebietes verfügt hatte (Cap. XIII), die Vertheilung des eigentlichen Kanaan geschildert. Die Einleitung (Cap. XIV, 1 — 5) knüpft an die in *N* XXXIV darüber getroffenen Bestimmungen an, wie die unmittelbar darauf folgende Episode, in welcher Kaleb sein Erbe erhält (v. 6—15), an *N* XIII—XIV und besonders an *D* I, 20—46. Zunächst wird Juda (Cap. XV), Ephraim und Manasse (Cap. XVI—XVII) ihr Besitzthum angewiesen, unter Berücksichtigung dessen, was Moses hinsichtlich Manasses angeordnet hatte (*N* XXVII, 1—11; XXXVI, 1—12); dann zu Silo, wo das ôhel mo'êd (vgl. *E* XXVff.) errichtet war, den übrigen Stämmen (Cap. XVIII—XIX). Die Bestimmung der Freistätten (Cap. XX) und der Priester- und Levitenstädte (Cap. XXI, 1—42) geschieht in Ausführung des in *N* XXXV enthaltenen Gesetzes. Nachdem so die Ansiedlung Israels vollendet (v. 43 — 45), werden die transjordanischen Stämme mit reichen Geschenken in die Heimath entlassen (Cap. XXII, 1—8) und geben ihrerseits durch die Errichtung eines Altars den übrigen Stämmen Veranlassung, für den Cultus des e i n e n Heiligthums einzutreten (v. 9—34). Schliesslich nimmt Josua Abschied von seinem Volk (Cap. XXIII), und unter seiner Leitung wird der Bund Israels mit Jahwe erneuert (Cap. XXIV, 1 — 28); seine beiden Ansprachen setzen die Erzählungen und Ermahnungen der Thora überall voraus. Das Buch schliesst mit einem kurzen Bericht (v. 29—33) über den Tod des Josua und des Eleazar und die Bestattung von Josephs Gebeinen (vgl. Anm. 9).[17])

[16]) Moses wird erwähnt Cap. I, 1—3, 5, 7, 13—15, 17; IV, 10, 12; VIII, 31—33 35; IX, 24; XI, 12, 15, 20, 23; XII, 6; XIII, 8, 12, 15, 21, 24, 29, 32f.; XIV, 2f.,

5—7, 9—11; XVII, 4; XVIII, 7; XX, 2; XXI, 2, 8; XXII, 2, 4f., 7, 9; XXIII, 6 — im ganzen 56 mal; dagegen im Buch der Richter nur 4 (oder 5, vgl. Cap. XVIII, 30) und in den Büchern Samuelis nur 2 mal. Auch die übrigen Punkte, in welchen sich eine Berührung bez. Uebereinstimmung mit der Thora zeigt, gewinnen durch den Gegensatz zwischen dem Buch Josua auf der einen und den Büchern der Richter und Samuelis auf der andern Seite eine um so grössere Bedeutung.

[17]) In dieser Uebersicht finden sich ihrem Zweck entsprechend nur einige der hauptsächlichsten Hinweise auf die Thora; andre werden später zur Sprache kommen, wie Cap. VIII, 29; X, 27 („nach Sonnenuntergang“, vgl. *D* XXI, 22f.); XIII, 21 f. (vgl. *N* XXXI, 8, 16); XXII, 17 (vgl. *N* XXV); XXIV, 9, 10 (vgl. *N* XXII—XXIV; *D* XXIII, 5, 6) u. s. w.

§ 2. Das Selbstzeugniss des Hexateuch über seinen Verfasser.

Die Untersuchung der Entstehung des Hexateuch muss füglich mit der Erwägung der darin über den Verfasser, sei es des ganzen Werkes, sei es eines Theiles desselben, enthaltenen Aussagen beginnen.

Die Genesis und der Leviticus erwähnen nichts von ihrer schriftlichen Aufzeichnung. Im Exodus lesen wir, dass Jahwe dem Moses den Befehl gab, den Angriff Amaleks „in das Buch“ (בַּסֵּפֶר), oder besser — nach der Lesart einiger alter Uebersetzungen (בְּסֵפֶר) — „in ein Buch“ zu schreiben (Cap. XVII, 14); ferner, dass Moses „alle Worte Jahwes“, welche ihm auf dem Sinai mitgetheilt waren (Cap. XX, 23 — XXIII, 33), aufzeichnete (Cap. XXIV, 4) und dies „Buch des Bundes“ dem Volke vorlas (v. 7); endlich, dass Jahwe nach der Verkündigung der Gebote, welche die Grundlage des Bundes mit Israel bildeten (Cap. XXXIV, 10—26), dem Moses befahl, „diese Worte“ aufzuzeichnen (v. 27). Im Buch Numeri wird erzählt, dass Moses die Wüstenlagerplätze Israels aufschrieb (Cap. XXXIII, 2), und unmittelbar darauf folgt das Register dieser Orte (v. 3—49). Das Buch Josua endlich enthält die Nachricht (Cap. XXIV, 26), dass nach der feierlichen Erneuerung des Bundes zwischen Israel und Jahwe Josua „diese Worte in das Gesetzbuch Gottes schrieb.“ Unter diesen Stellen sind zwei, *E* XVII, 14 und *J* XXIV, 26, die schlechterdings nicht als Zeugnisse über den Verfasser der betreffenden Schilderung gelten können: was Moses bez. Josua nach Angabe dieser Stellen aufschrieb, fällt mit den uns vorliegenden Berichten keineswegs zusammen, muss vielmehr von denselben sehr bestimmt unterschieden werden[1]). Dagegen gestatten die andern Stellen durchaus die Auffassung, nach welcher — zwar nicht der Bericht, in dem sie sich finden, aber — die Abschnitte, auf die sie sich beziehen, also *E* XX, 23—XXIII, 33; XXXIV, 10—26; *N* XXXIII,

3—49, von Moses aufgezeichnet worden sind[2]). Ob mit Recht, wird sich später herausstellen. Diesen Zeugnissen eine weitergehende Bedeutung geben und sie auf die gesammten Bücher, in welchen sie vorkommen, vielleicht gar auf die ganze Thora beziehen zu wollen, würde im Widerspruch mit ihrer deutlich ausgesprochenen Intention stehen[3]).

[1]) Was Moses nach *E* XVII, 14 aufschreiben soll, ist nicht der in *E* XVII, 8—16 vorliegende Bericht über den Kampf mit Amalek, sondern (vgl. *D* XXV, 17—19) das verrätherische Verhalten der Amalekiter, das einst durch ihre völlige Vernichtung bestraft werden soll. Noch weniger darf die von Josua nach Cap. XXIV, 26 geschehene Aufzeichnung mit *J* XXIV, 1—24 identifiziert werden: diese Verse stehen nicht „im Buch der Thora Gottes" und enthalten nicht sowohl den von seiten des Volks geschlossenen Bund, von welchem Josua Akt nimmt, sondern vielmehr die Beschreibung der Ereignisse in Sichem. Die uns unbekannte Aufzeichnung dieses Bundes, nicht der Bericht über dieselbe, wird dem Josua zugeschrieben. S. auch Anm. 3.

[2]) Diese Auffassung liegt nahe, ganz sicher oder allein möglich ist sie nicht. Dass mit „alle Worte Jahwes" *E* XXIV, 4 (vgl. v. 3 „alle Worte Jahwes und alle mischfatîm") die in *E* XX, 23—XXIII, 33 enthaltenen Bestimmungen gemeint sind und dass dieselben deshalb e mente auctoris (vgl. *E* XXIV, 7) mit Recht das Bundesbuch genannt werden können, ist gewiss sehr wahrscheinlich; doch liesse sich behaupten, dass *E* XXIV, 3—8 auf andre Gebote Jahwes sich bezieht. Vgl. § 5 A. 3. — *E* XXXIV, 27 erhält Moses einen Befehl; wird derselbe auch von ihm ausgeführt? Absichtlich habe ich v. 28 nicht mit angezogen, denn in וַיִּכְתֹּב ist nicht Moses, sondern (vgl. v. 1—4) Jahwe Subjekt. Dies eigenthümliche Verhältniss von v. 27 u. 28, worauf wir weiter unten zurückkommen, macht die Beziehung von v. 27 auf v. 10—26, für die sonst alles spricht, einigermassen zweifelhaft. — Der Verfasser von *N* XXXIII, 2 will ohne Zweifel zu verstehen geben, dass seine Mittheilungen in v. 3—49 auf Aufzeichnungen des Moses beruhen; aber mit keinem Worte deutet er an, dass die vorliegenden Mittheilungen von Moses selbst geschrieben worden sind.

[3]) Hengstenberg, *A. d. P.* II, 149 ff.; Hävernick, Einl. I, 1 S. 15 ff. u. A., welche diese Erklärung haben, gehen von der Masoretischen Lesart בַּסֵּפֶר in *E* XVII, 14 aus: was kann „das Buch" anders bedeuten, als die Rolle, in welche Moses regelmässig die Ereignisse in der Wüste und die Offenbarungen Gottes niederschrieb? Auf dies Tagebuch werden dann auch die übrigen Zeugnisse sich beziehen; auch wo es nicht genannt wird, wird es die Grundlage der Thora bilden oder mit derselben identisch sein. Dagegen bemerke ich 1) dass diese Auffassung von בספר durchaus unbegründet ist: das Tagebuch des Moses wird vor *E* XVII nirgends erwähnt und kann deshalb dort auch nicht wohl „das Buch" genannt werden; 2) dass, auch wenn dies sich anders verhielte, die Identifizierung des bezeichneten Tagebuchs mit den weiteren Aufzeichnungen des Moses (*E* XXIV, XXXIV u. s. w.) oder gar mit der ganzen Thora — zu der auch die Genesis gehört! — doch die Willkür selber ist. — Wenn die Masoreten *E* XVII, 14 richtig punktiert haben, so ist „das Buch" „das dazu bestimmte, für diesen Zweck anzulegende Buch"; vgl. *N* V, 23.

Aber die Punktation בְּסֵפֶר (LXX, Arab.; vielleicht auch noch andre Uebersetzungen, die den Artikel nicht ausdrücken konnten) hat — sowohl hier wie I Sam. X, 25 — alles für sich, u. a. die Analogie von *Jes.* XXX, 8; *Jer.* XXX, 2: wo der Gegenstand durch die Consonanten, mit anderen Worten durch den Schriftsteller selbst hinlänglich bestimmt ist, fehlt der Artikel.

Weit zahlreicher und ganz andrer Art sind die hierher gehörigen Aussagen des Deuteronomium. Im Verlauf der zweiten Ansprache (Cap. IV, 44—XXVI) erwähnt Moses „diese Thora" (Cap. XVII, 18 f.), die er sonst mehrfach mit andern Ausdrücken bezeichnet und umschreibt als „das Gebot" oder „die mischfatîm, welche er heute verkündet."[4]) Der Ausdruck selbst und diese nähere Bestimmung erheben es über allen Zweifel, dass damit nichts andres gemeint ist, als die Reihe von Ermahnungen und Geboten, welche Moses kurz vor seinem Tode im Lande Moab dem ganzen Volke persönlich gab[5]). In Bezug auf „diese Thora" wird nun berichtet, dass Moses sie aufschrieb und den Priestern, den Nachkommen des Levi, übergab (Cap. XXXI, 9, 24—26) mit dem Befehl, sie am Laubhüttenfest jedes 7. Jahres dem ganzen Volke vorzulesen (v. 10—13). Auch dies bezieht sich auf die genannte, die deuteronomische Thora[6]). Aber während nun diese letztere in den angeführten Stellen von Cap. V, 1 bis XXVI als entstehend geschildert wird und erst nach Cap. XXXI, 9 schriftlich vorliegt, wird schon in der ersten Rede des Moses „diese Thora" als vorhanden erwähnt (Cap. IV, 8; vgl. I, 5), und an Stellen, welche zwar erst nach der zweiten gesetzgebenden Rede, aber doch vor Cap. XXXI, 9 sich finden, werden „die Worte dieser Thora, die in diesem Buch geschrieben sind" (Cap. XXVIII, 58), „das Buch dieser Thora" (v. 61), „dies Buch der Thora" (Cap. XXIX, 20; XXX, 10), „dies Buch" (Cap. XXIX, 19, 26) citiert. Keine dieser Stellen giebt den geringsten Anlass, den Ausdruck „diese Thora" anders zu erklären. In der Aussage, dass Moses die gesetzgeberische Rede Cap. V, 1—XXVI nicht nur gehalten, sondern auch aufgeschrieben habe, stimmen sie mit Cap. XXXI, 9 überein, enthalten aber dabei eine eigenthümliche Prolepsis, die mit der Annahme, dass Moses der Verfasser des ganzen Buches sei, schlechthin unvereinbar ist und die Frage nahe legt, ob wir uns hier nicht auf dem Gebiet schriftstellerischer Einkleidung befinden, die sich nicht selten gerade durch solche Inconsequenzen verräth[7]).

[4]) Vgl. Cap. V, 1; VI, 6; VII, 11; VIII, 1, 11; X, 13; XI, 8, 13, 26—28, 32; XIII, 19; XV, 5, 15; XIX, 9, — auch in Cap. XXVII „alle Gebote, die ich dir heute gebiete" (v. 1), „diese Thora" (v. 3, 8, 26), und in Cap. XXXII, „diese Thora" (v. 46). Analog ist ferner „dieser Bund" Cap. XXIX, 8, 13; vgl. „dieser Fluch" v. 18, „der Bund Jahwes, den er heute mit dir macht" v. 11.

[5]) Die Annahme, dass darunter vielmehr die ganze Thora zu verstehen sei, — noch vertheidigt von F. W. Schultz, das Deut. S. 87 ff., aber zurückgenommen in „die Schöpfungsgesch. n. Nat. u. Bibel" S. VIII ff. — wird, abgesehen von den Ausdrücken selbst, durch die Unterschrift Cap. XXVIII, 69 ausgeschlossen: „dies sind die Worte des Bundes, den Jahwe Moses geboten hat zu machen mit den Kindern Israel in der Moabiter Lande, nach (ausser) dem Bunde, den er mit ihnen am Horeb geschlossen". Wo das Buch selbst unterscheidet, dürfen wir diesen Unterschied nicht aufheben.

[6]) Nichts ist natürlicher, als dass man diese Vorschrift später, als „diese Thora", d. i. das Deut., Theil eines grösseren Ganzen geworden war, auf das Ganze, d. h. auf den ganzen Pentateuch, bezog. Vielleicht geschieht dies schon von Josephus (*A. J.* IV, 8 § 12); wenigstens erwähnt derselbe an dieser Stelle die Vorlesung „der Gesetze" ganz im Allgemeinen. Indessen ist beachtenswerth, dass sich in der jüdischen Ueberlieferung noch Spuren von der richtigen Auffassung der Meinung des Verfassers finden. Die Perikopen, welche nach der Mischna (Sotah VII, 8) von dem König am Laubhüttenfest des 7. Jahres vorgelesen werden, gehören sämmtlich dem Deut. an. Sifri *ad D* XVII, 18 (ed. Bomberg f. 45 b.; ed. Friedmann I, f. 105 b.) wird die Frage aufgeworfen, warum es a. d. St. heisst „mischnê thora". Die Antwort lautet: „weil sie schriftlich wiedergegeben werden soll; Andere sagen, weil man am Tage der Versammlung (ביום הקהל) nichts ausser dem Deuteronomium vorliest". Unter dem „Tag der Versammlung" ist hier wohl einer der Tage des Laubhüttenfestes des 7. Jahres zu verstehen. — Das A. T. selbst giebt in dieser Hinsicht kein Zeugniss ab. Die *Neh.* VIII—X beschriebene Zusammenkunft hatte einen ganz besonderen Charakter; sie begann schon am 1. Tage des 7. Monats und war ausdrücklich dazu bestimmt, mit der Thora in ihrer Gesammtheit bekannt zu machen. Im Uebrigen ist es durchaus nicht klar, ob sie im Freijahr stattfand, auch nicht, welche Theile der Thora an den Festtagen (*Neh.* VIII, 18) vorgelesen wurden.

[7]) Nach Hengstenberg, *A. d. P.* II, 153 ff. u. A. schrieb Moses *D* I, 1—XXX und übergab dies Buch den Priestern (Cap. XXXI, 9); doch war dies nur eine symbolische Handlung; später empfing er das Buch zurück und fügte Cap. XXXI, 1—23 hinzu; was dann noch weiter folgt, v. 24—XXXIV, 12, ist ein Anhang, welcher kurz nach seinem Tode in das Buch der Thora aufgenommen wurde. — Vom exegetischen Standpunkt aus ist diese Annahme eine durchaus willkürliche: dass der Bericht über das Aufschreiben durch Moses, Cap. XXXI, 9, von Moses eigener Hand sei, ist durch nichts zu beweisen; ebensowenig, dass mit Cap. XXXI, 24 ein anderer Verfasser beginnt. Es ist ferner ganz undenkbar, dass Moses (in Cap. XXVIII—XXX) das Buch, welches er zusammenstellen will, als schon vorhanden bezeichnet, als vorhanden sogar schon einige Tage zuvor, als er erst sich mit der Absicht trug, zu dem Volk zu sprechen. — Diese und ähnliche Bedenken, welche bei der Anerkennung des streng historischen Charakters der Data des Deut. nothwendig sich erheben, geben gegründeten Anlass zu dem Zweifel, welcher in dem § ausgesprochen worden ist und später ausführlich erörtert werden wird.

Aus dem Ausgeführten geht deutlich hervor, dass Diejenigen, welche die Thora in ihrer ganzen Ausdehnung dem Moses und das

Buch Josua dem, dessen Namen es trägt, zuschreiben, sich auf das Zeugniss des Hexateuch selbst nicht berufen können. Der mosaische Ursprung einzelner Abschnitte der Bücher Exodus und Numeri und eines grossen Theils des Deuteronomium —, mehr könnte durch den Hinweis auf dies Zeugniss überhaupt nicht bewiesen werden. Ob diese Beweisführung zutreffend ist, wird später untersucht werden; einstweilen aber müssen wir mit Rücksicht auf die Quellen selbst ernstliche Zweifel an derselben hegen.

§ 3. Vorläufige Charakteristik des Hexateuch. A. Die Gesetzgebung.

Die jüdische und christliche Ueberlieferung in Bezug auf Moses als den Verfasser der Thora und Josua als den Urheber des nach ihm genannten Buches geht zunächst dahin, dass der Hexateuch aus der Zeit stammt, in welche die Bücher Exodus—Deuteronomium und Josua uns versetzen. Lässt sich diese Anschauung im Allgemeinen festhalten, oder muss sie durch eine andere ersetzt werden? und wenn das letztere, durch welche? Je nach der Beantwortung dieser Frage bestimmt sich der Standpunkt für die Beurtheilung des Hexateuch und ebendamit auch die Methode und der Gang unserer Kritik. Mit Bezug hierauf wird deshalb in diesem § die Gesetzgebung, in § 4 der Geschichtsbericht des Hexateuch einer vorläufigen Untersuchung unterworfen.

Aus der Inhaltsübersicht des Hexateuch (§ 1) ergab sich, wem die darin aufgenommenen Gesetze zugeschrieben und in welcher Ordnung sie mitgetheilt werden. Jahwe offenbart sie dem Moses, zuweilen dem Moses und Aaron oder, nach dem Tode des Letzteren, dem Moses und Eleazar; des öfteren wird hinzugefügt, wem sie Moses übergeben soll, ob den Kindern Israel, oder dem Aaron und seinen Söhnen[1]). Im Deuteronomium sehen wir, wie Moses sich dieses Auftrags entledigt; denn die Bestimmungen, welche er dort dem Volke mittheilt, sind ihm früher von Jahwe offenbart worden[2]). — Was nun die äussere Ordnung der Gesetze anlangt, so lag es offenbar nicht in der Absicht dessen, der der Thora ihre gegenwärtige Gestalt gab, den Lesern ein Gesetzgebungssystem vorzuführen; verwandte Dinge werden nicht im Zusammenhang miteinander behandelt, und die Bestimmungen über ein und denselben Gegenstand finden sich oft hier und da zerstreut[3]). Von einer Ordnung im eigentlichen Sinne des Worts kann höchstens innerhalb der Grenzen der einzelnen Gesetzesgruppen oder -Abtheilungen die Rede sein, welche zuweilen sehr deutlich sich abheben, z. B.

E XX, 23—XXIII, 33; *E* XXV—XXXI, 17; *L* I—VII; *D* XII—XXVI. Inwieweit sich hier wirklich eine bestimmte Anordnung findet, wird die spätere Untersuchung zeigen. Im Allgemeinen enthält die Thora die Gesetze in chronologischer Ordnung, d. h. in der Zeitfolge, in welcher sie dem Moses offenbart oder — *D* V—XXVI — von ihm dem Volke mitgetheilt wurden[4]).

[1]) Vgl. z. B. *E* XX, 22; XXI, 1; XXV, 1, 2; XXXI, 12, 13; *L* VI, 1, 2; XI, 1; XIII, 1; *N* XXVI, 1 u. s. w.

[2]) *D* V, 28 sagt Moses, dass Jahwe auf dem Horeb mit ihm geredet habe „alle Gesetze und Gebote und mischfatîm, welche er die Israeliten lehren solle, damit sie darnach thäten im Lande, das Jahwe ihnen geben werde". Im Rückblick hierauf heisst es Cap. VI, 1: „dies sind die Gesetze u. s. w., die Jahwe geboten hat, dass ihr sie lernen sollt u. s. w."

[3]) Vgl. § 1. So ist z. B. von den Festen die Rede *E* XXIII, 14—17; XXXIV, 18, 22—25; *L* XXIII; *N* XXVIII f.; *D* XVI, 1—17; von den mazzôth und dem Passah ausserdem noch *E* XII, 1—28, 43—50; *N* IX, 1—14; von den Gelübden handelt *L* XXVII u. *N* XXX, über das Nasiräatsgelübde insbesondre *N* VI, 1—21; über die Bestrafung der Sabbatschänder *E* XXXI, 14; XXXV, 2; *N* XV, 32—36. Das ist nur eine Auswahl aus zahlreichen Beispielen.

[4]) Hinsichtlich der grossen Mehrzahl der Gesetze bedarf es hiefür keines Nachweises. Man beachte, dass *N* XXVI, 1; XXVII, 2; XXXI, 12, 13 Eleazar genannt wird, zum Zeichen, dass die dort mitgetheilten Bestimmungen in die Zeit nach Aarons Tode fallen; schon *N* XVII, 2; XIX, 3 wird Eleazar erwähnt, aber nur als der vermuthliche Nachfolger seines Vaters (Cap. XVII, 18; XIX, 1). Man bemerke ferner *L* XVI, 1 (vgl. X, 1, 2) und in Rücksicht auf das Deut. nicht nur Cap. I, 3, 4 und die damit übereinstimmende Ortsangabe Cap. IV, 46—49, sondern auch die in Cap. V ff. erwähnte Ankündigung des Jordanübergangs (vgl. Cap IX, 1; XI, 31, 32; XXVII, 2, 4, 12) und der Ansiedlung in Kanaan (Cap. XII, 29; XV, 4; XVI, 20 u. s. w.). — Nur bei einzelnen Gesetzen fehlt jede Andeutung von Zeit und Ort, wo sie gegeben: so *N* XV u. XIX (vor Aarons Tod, v. 1), auch *N* XVIII, welches Kapitel indess mit der Erzählung von Korahs Aufstand in Cap. XVI f. nahe zusammenhängt. Doch lag es sicher auch hier in der Absicht des Verfassers der Thora, durch die Stellung der Gesetze die Zeit, in welcher sie erlassen worden, anzudeuten.

Die Frage, ob es wahrscheinlich ist, dass die gesetzgeberische Thätigkeit des Moses sich in dieser Weise auf die Jahre, in welchen er Israel führte, vertheilt hat, kann nur im verneinenden Sinn beantwortet werden. Die Gesetze häufen sich im ersten Jahre nach dem Auszug (von *E* XX bis *N* X, 10) und in den letzten Monaten des 40. Jahres (von *N* XXVII bis zum Schluss des Deuteronomium). Für die 38 Jahre der Wanderung bleiben nur vereinzelte Bestimmungen übrig (*N* XV, XVIII, XIX). Das stimmt mit den Forderungen der Wirklichkeit wenig überein[5]). Noch viel auffallender aber ist es, dass die Gesetzgebung, im Ganzen betrachtet, in keinerlei Hinsicht den Erwartungen entspricht,

welche die Zeit und die Umstände ihrer Entstehung nahe legen. Wenn wir auch zugestehen wollen, dass Moses in der Wüste Gesetze für das in Kanaan angesiedelte Volk gegeben, oder, was dasselbe ist, den Uebergang der Stämme vom Nomadenleben zum Ackerbau vorausgesetzt haben kann, so muss es doch sehr befremden, dass er dies ganz stillschweigend thut, so dass von einer Regelung dieses Uebergangs gar keine Rede ist[6]. Nicht minder merkwürdig ist es, dass verschiedene Dinge, welche damals noch durchaus der Zukunft angehörten, ausführlich und bis in die kleinsten Einzelheiten hinein behandelt werden, darunter auch solche, bei denen es vortheilhaft hätte erscheinen können, erst die Erfahrung abzuwarten[7]. — Mit dieser Genauigkeit der Gesetzgebung contrastirt in eigenthümlicher Weise ihre Unvollständigkeit in anderer Hinsicht: für die Regelung der Verwaltung der Geschlechter, der Stämme und des ganzen Volkes, d. h. für die Hauptvorbedingung der Einführung und Handhabung einer Gesetzgebung, wird nirgends Sorge getragen, obwohl bei den eben erst aus der Knechtschaft befreiten Stämmen doch kaum eine Spur einer solchen Verwaltung sich gefunden haben wird. So oft der Gesetzgeber die Obrigkeit erwähnt, setzt er ihre Existenz und ihre Thätigkeit voraus, während er dieselbe, dem Anschein nach, vor Israels Ansiedlung in Kanaan doch erst hätte einsetzen und instruiren müssen[8]. Wenn wir alle diese Umstände berücksichtigen, so können wir nicht umhin, zwischen der Gesetzgebung im Ganzen und dem Zusammenhang, in welchem sie im Hexateuch erscheint, einen offenbaren Widerspruch zu constatiren.

[5]) Das muss noch als ein sehr milder Ausdruck erscheinen, wenn man bedenkt, dass nach *N* XX, 22—29 (vgl. XXXIII, 38) die Trauer über Aaron erst am 1. Tage des 6. Monats im 40. Jahr zu Ende geht, so dass für den weiteren Zug und die Eroberung des Ostjordangebietes (*N* XXI), für die Begegnisse mit Bileam (Cap. XXII—XXIV), den Baal-Peor-Cultus (Cap. XXV), die zweite Volkszählung (Cap. XXVI), die Bestrafung Midians (Cap. XXXI) und die Ansiedlung der transjordanischen Stämme (Cap. XXXII) nur fünf Monate übrig bleiben (vgl. *D* I, 3)! Die wenig zahlreichen gesetzlichen Bestimmungen in *N* XXVII—XXX, XXXIV—XXXVI lassen die Unmöglichkeit einer derartigen Häufung der Ereignisse nur noch deutlicher hervortreten.

[6]) Im Vordergrunde steht natürlich, dass der Schauplatz der Gesetzgebung die Wüste ist; Israel hält sich in derselben in Lagern auf; die Ansiedlung in Kanaan erscheint als etwas Zukünftiges. In Betreff der Gesetze in *E* XXV ff.; *L* I ff.; *N* IV ff., XIX u. s. w. wird dies ausführlich von Bleek, Einl. S. 29 ff. (4. Aufl.) nachgewiesen, findet aber in der Hauptsache auch auf *E* XXI—XXIII (s. bes. XXIII, 20 ff.) und auf das Deut. (vgl. Anm. 4) Anwendung. Mit andern Worten: nicht nur die Ueberschriften schreiben die Gesetze dem Moses zu und verlegen

ihren Schauplatz in die Wüste; die Form der Gesetzgebung selbst stimmt mit diesen Zeit- und Ortsangaben überein. Das lässt sich auf zweierlei Weise erklären: entweder die Gesetze stammen wirklich von Moses und aus der Wüste, oder sie sind ihm in den Mund gelegt, und die Wüste u. s. w. gehört zu der schriftstellerischen Einkleidung. Mit Beziehung auf diese Alternative beachte man die Erscheinungen, auf welche in diesem § die Aufmerksamkeit gelenkt wird. — Zunächst Folgendes:

Das Volk, für welches die Gesetze bestimmt sind, ist ein Volk von Ackerbauern und Städtebewohnern. Aus der Fülle von Beweisen hiefür greife ich nur einige heraus. In dem vierten der „zehn Worte" (*E* XX, 10; *D* V, 14) kommt vor „dein Knecht, deine Magd, dein Vieh und dein Fremdling, der in deinen Thoren ist". *E* XXI, 1—11 setzt die Sclaverei in vollständig entwickelter Gestalt voraus: der verarmte Hebräer verkauft sich selbst oder seine Tochter. *E* XXI, 33 „wenn Jemand eine Grube aufthut oder gräbt u. s. w." *E* XXII, 4, 5: das Feuer beschädigt den Weinberg, das Getreide u. s. w. *E* XXII, 28, die Darbringung der Erstlinge von der Ernte, vom Wein und Oel. *E* XXII, 30, auf dem Felde zerrissene Thiere. *E* XXIII, 4, 5 (vgl. *D* XXII, 1—4): der verirrte Ochse, der überladene Esel. *E* XXIII, 10—12, dein Land, dein Weinberg, dein Feigenbaum, dein Fremdling. *E* XXIII, 19 (vgl. XXXIV, 26) „das Beste von den Erstlingen deines Landes". *L* XI, 9, 10: See- und Flussfische. *L* XIV, 40, 41, 45, 53: ausserhalb der Stadt. *L* XIX a. v. St., z. B. v. 9 deine Ernte; v. 10 dein Weinberg; v. 13 u. a.: Hörige oder Tagelöhner. *L* XXV, das ganze Capitel, z. B. v. 29 ff. die Unterscheidung zwischen Stadt- und Dorfwohnungen; *L* XXVII, 22 wird ebenso zwischen ererbten und gekauften Ländereien unterschieden. *N* XXVII, 1—11, XXXVI, Vertheilung des Grundbesitzes bei der Erbfolge. *D* XX, 5, 6 neu gebaute Häuser und frisch gepflanzte Weinstöcke. *D* XXI, 3: „eine junge Kuh, damit man nicht gearbeitet, noch am Joch gezogen hat". *D* XXII, 6, 7: Bestimmungen über Vogelnester. *D* XXIII, 16, 17: über entlaufene Sclaven und deren Auslieferung. *D* XXIII, 25, 26; XXIV, 19—22 u. s. w. u. s. w. Jeder Leser der Thora wird zugeben, dass der Inhalt derselben grösstentheils seltsam contrastirt mit der öfter wiederkehrenden Erinnerung, dass Israel sich eben auf dem Wege nach Kanaan befindet. Die Verfasser haben die Ansiedlung des Volkes nicht in einer doch immer mehr oder weniger nebelhaften Perspective vor Augen, sondern gehen von derselben und allen daraus mit der Zeit entstandenen Einrichtungen aus. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht der verschiedene Gebrauch von נכרי, גר, תושב und die Verbindung גר ואזרח.

[7]) Die hohen Feste, wenigstens das Erstlings- oder Wochen- und das Ernte- oder Laubhüttenfest, sind Ackerbaufeste; das schliesst nicht aus, dass *N* XXVIII f. die verschiedenen Opfergaben aufgezählt werden, Cap. XXIX, 12—38 sogar für jeden einzelnen Tag des Erntefestes. Auch die Ordnung der Gelübde, *L* XXVII; *N* XXX, geht bis in die kleinsten Einzelheiten. Ebenso das Gesetz über den Aussatz und seine Heilung, *L* XIII, XIV; auch das über den Aussatz der (steinernen) Häuser, Cap. XIV, 33—53.

[8]) Vgl. Vatke, die Religion des A. T. S. 204—211, von Hengstenberg, *A. d. P.* II, 338 ff., zwar beanstandet, aber keineswegs widerlegt. Zur richtigen Würdigung der hier angedeuteten Erscheinung beachte man, dass die Bestimmungen über den Hohenpriester, die Priester, die Leviten, ihr Amt und die

Grenzen ihrer Befugniss, ihre Einkünfte u. s. w. in der Thora nicht fehlen (vgl. *L* XXI, XXII; *N* III ff., XVIII u. s. w.). In Bezug auf die ausführende und richterliche Instanz ist sie unvollständig. Auch für den Fall, dass die Mittheilungen über die Familien- und Stammeshäupter der Wirklichkeit genau entsprechen, so würde man doch die Angabe der Wirksamkeit und der Macht dieser Führer und Fürsten vermissen; sie fehlt vollständig. Die *E* XVIII, 21—26 gegebene Ordnung der Rechtspflege ist für ein sesshaftes Volk unbrauchbar; sie wird in dem Bericht selbst als vorübergehend betrachtet, denn die Verfügung in allen wichtigen Fragen steht dem Moses zu; in dem weitern Verlauf der Thora kommt sie überhaupt nicht mehr vor, selbst nicht *N* XI, ein Capitel, das in *D* I, 9—18 mit *E* XVIII zu einem Ganzen verschmolzen ist. In den Gesetzen des Deut. erscheinen hier und da „die Aeltesten der Stadt" als Repräsentanten der Bürgerschaft und als Richter (Cap. XIX, 12; XXI, 2—4, 6, 19; XXII, 15—18; XXV, 7—9); doch wird ihr Verhältniss zu den Familienhäuptern und zu den Gehülfen des Moses weder *E* XVIII noch *N* XI näher bestimmt. Indess sind die „Aeltesten der Stadt" die einzige Instanz, welcher wir die Ausführung der Strafgesetze zuschreiben können; vgl. z. B. *E* XXI, 15; XXII, 18; XXI, 32 u. s. w. Auch die Priester scheinen einige richterliche Gewalt auszuüben, — welche aber, und in welchen Fällen, ist nicht klar. Die in *E* XXI, 6; XXII, 7 f. enthaltenen Bestimmungen (Erscheinen vor Elohîm und Rechtsspruch daselbst) sind, wie sie dort vorliegen, gänzlich unausführbar; was ist gemeint? Der Gesetzgeber hätte das näher angeben müssen, wenn er es nicht etwa, als aus der Praxis bekannt, voraussetzen durfte. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von *D* XVII, 8—13. Den im Heiligthum dienstthuenden levitischen Priestern wird der richterliche Beschluss in der höheren Instanz übertragen, aber neben ihnen steht „der Richter, der zu der Zeit sein wird"; das Urtheil steht nach v. 12 bald diesem, bald jenen zu. In welchen Fällen? und wer ist dieser „Richter"? Die wahrscheinliche Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus II. Chron. XIX, 8—11, aber welchen Sinn hat eine derartige Bestimmung, wenn sie von Moses getroffen und durch nichts anderes näher erklärt wird?

Mit gutem Grunde weist Vatke a. a. O. auf die grosse Bedeutung dieser Thatsachen für die Beurtheilung des mosaischen Ursprungs der Thora hin. Geschriebene Gesetze kann ein Volk zur Noth entbehren, aber die ausführende und rechtsprechende Instanz darf nicht fehlen. Wird eine solche in der Thora nicht eingesetzt, sondern nur hier und da beiläufig erwähnt, so ist das ein Zeichen, dass dieselbe für ein ansässiges Volk und geordnetes Staatswesen geschrieben ist, — wie es Israel wirklich war, aber doch zu Moses Zeit erst werden musste.

Aus der Vorstellung von Moses gesetzgeberischer Thätigkeit, wie sie der Hexateuch uns giebt, folgt die wesentliche Einheit der Thora. Auch von diesem Gesichtspunkt aus ist die genannte Vorstellung zu prüfen. Achten wir zu dem Ende zunächst auf die Form, dann auf den Inhalt der Thora.

Bei der speciellen Vergleichung der einzelnen Theile der Thora hinsichtlich ihrer Form darf nicht aus dem Auge verloren werden,

1) dass die einzelnen Theile keineswegs gleichzeitig sind: zwischen der sinaitischen Gruppe, *E* XX bis *N* X, 10, und den Gesetzen, welche aus den Gefilden Moabs datiren, *N* XXVII bis zum Schluss des Deuteronomium, liegt ein Zeitraum von fast 40 Jahren; 2) dass, wie sich oben ergab (§ 2), die schriftliche Aufzeichnung einer grossen Anzahl von Gesetzen (*E* XXV—XXXI, 17, Leviticus, Numeri) mit keinem Wort dem Moses zugeschrieben wird: nur *E* XX, 23—XXIII und die grosse gesetzgeberische Rede *D* V—XXVI gilt als von ihm geschrieben; alle andern Gesetze sind ihm zwar offenbart und von ihm ausgefertigt, können aber — nach dem Hexateuch selber, dessen Anschauung wir hier wiedergeben — wohl von einem oder mehreren Andern schriftlich fixirt worden sein; 3) dass im Deuteronomium, anch in Cap. V—XXVI, ein andrer Ton angeschlagen wird, als in den übrigen Gesetzen: wenn das Oratorische und Paränetische auch sonst nicht ganz fehlt, hier tritt es durchaus in den Vordergrund und ist charakteristisch für die ganze Ausdrucksweise. — Nach alledem sind wir nicht berechtigt, in allen Theilen der Thora vollkommene Uebereinstimmung hinsichtlich der Form zu erwarten. In Wirklichkeit mangelt es sehr daran. Ohne auf die Einzelheiten, die in einem andern Zusammenhange (§ 6 f. besser zu ihrem Rechte kommen, eingehen zu wollen, lässt sich schon jetzt feststellen, dass jede der verschiedenen Gesetzesgruppen ihren eigenen Sprachgebrauch hat und durch bestimmte, sich öfter wiederholende formelhafte Ausdrücke gekennzeichnet wird, deren Fehlen in den andern Gruppen jedenfalls befremden muss, wenn dieselben — sei es auch mit dem genannten Vorbehalt — gleichen Ursprungs sind[9]. Die Anschauung von der gesetzgeberischen Thätigkeit des Moses, welche sich im Hexateuch selber findet, wird daher durch die Form der Gesetze vielmehr erschüttert als bestätigt. Die Ueberlieferung aber, welche ihn zum Verfasser der ganzen Thora macht, wird durch die von einander abweichende Form der verschiedenen Gesetze gänzlich ausgeschlossen[10].

[9]) Mit Rücksicht auf die spätere Untersuchung beschränke ich mich auf einzelne, besonders auffallende Beispiele. Die Formeln „Ich, Jahwe, bin euer Gott“ und „Ich bin Jahwe“ kommen vor *L* XVIII, 2, 4—6, 21, 30; XIX, (2), 3, 4, 10, 12, 14, 16, 18, 25, 28, 30—32, 34, 36, 37; XX, 7, 8, 24; XXI, 8, 12, 15, 23; XXII, 2, 3, 8, 9, 16, 30—33; XXIII, 22, 43; XXIV, 22; XXV, 17, 38, 55; XXVI, 1, 2, 13, 44, 45. Ausserhalb dieser Gruppe finden sie sich (bez. findet sich eine von beiden) nur noch im Anfang des Dekalogs (*E* XX, 2; *D* V, 6) und *N* III, 41, 45; X, 10; XV, 41. — Die Bezeichnung der Monate als 1., 2. u. s. w., die man nach *E* XII, 2 in allen Gesetzen erwarten sollte, fehlt *E* XIII; XX, 23—XXIII; XXXIV; *D* XVI und, abgesehen von I, 3, über-

haupt in diesem Buch; hier heisst der 1. Monat vielmehr חדש האביב (*E* XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; *D* XVI, 1), ein Ausdruck, der sich in den Gesetzen, welche die Monate zählen, nicht findet. — Zur Bezeichnung der Todesstrafe gebraucht das Bundesbuch das Hophal von מות (*E* XXI, 12, 15—17, 29; XXII, 18); einmal die Wendung לֹא תְחַיֶּה (Cap. XXII, 17). Die erste, selbstredend sehr gewöhnliche und natürliche Formel kommt auch in andern Gesetzen vor, wie *E* XXXI, 14 f.; XXXV, 2; *L* XIX, 20; XX a. v. O.; *D* XIII, 6, 10 u. s. w. Doch wird sie hier auch vertauscht oder verbunden mit andern Ausdrücken, und zwar a) in Ex.—Num. mit „ausgerottet werden (נכרת)", *E* XII, 15, 19; XXX, 33, 38; XXXI, 14 u. s. w. (im Ganzen 24 Mal, im Deut. nirgends); b) im Deut. mit der Wendung „und ihr sollt das Böse (od. den Bösen) aus eurer Mitte vertilgen (בִּעַר)", Cap. XVII, 7, 12; XIX, 19; XXI, 21 u. s. w. (im Ganzen 12 Mal, in Ex.—Num. nirgends). Vgl. auch Knobel, *N. D. J.* S. 515 ff., 527 ff., 587 ff., eine reiche Sammlung, welcher Beispiele in Menge zu entnehmen sind.

[10]) Die Behauptung, dass alle Gesetze der Thora von einer Hand stammen, bedarf eigentlich keiner Widerlegung: vom Inhalt abgesehen, wird sie schon durch die Form dieser Gesetze als eine Ungereimtheit erwiesen. Auch wo dieselben Gegenstände behandelt werden (z. B. *E* XXI, 1—6 u. *D* XV, 12—18; *L* XI u. *D* XIV, 1—21) oder derselbe Ton angeschlagen wird (*E* XXIII, 20—33; *L* XXVI; *D* XXVIII), ist die Schreibweise, der Stil und der Sprachgebrauch durchaus verschieden. Noch eins: nach der Chronologie des Hexateuch gehören *N* XXVII—XXXI, XXXIV—XXXVI und das Deut. in dasselbe Jahr; zwischen der Aufzeichnung dieser Gesetze des Buches Num. und des Deut. durch denselben Verfasser kann kaum ein Monat liegen. Und doch welcher Unterschied, z. B. zwischen *N* XXXV, 9—34 und *D* XIX, 1—13, — zwei Gesetze über denselben Gegenstand!

Für die Frage nach der Einheit der Thora kommt ferner, ja vorwiegend der Inhalt der Gesetze in Betracht. Ehe wir aber hierauf eingehen, ist das Verhältniss des Deuteronomium zu der Gesetzgebung in den früheren Büchern festzustellen. Nach der gewöhnlichen Meinung, die schon in dem Namen des Buches ihren Ausdruck findet, — jedoch ohne rechten Grund, da dieser Name auf einem Missverständniss beruht (§ 1, A. 6) —, wird die sinaitische Gesetzgebung im Deuteronomium wiederholt und zugleich mit den Forderungen der nunmehr unmittelbar bevorstehenden Ansiedlung Israels in Kanaan in Uebereinstimmung gebracht. Demgegenüber ist jedoch zu constatiren, 1) dass in dem Buche selber keine andre frühere Gesetzgebung ausser dem in Cap. V, 6—18 überlieferten Dekalog vorausgesetzt wird; wohl sind dem Moses auf dem Sinai andre Gesetze geoffenbart, aber dieselben werden, ihrer Bestimmung für das in Kanaan wohnende Volk gemäss, jetzt zum ersten Male von ihm dem Volke mitgetheilt (Cap. V, 28; VI, 1)[11]); die vermeintlichen Hinweise auf eine frühere Gesetzgebung, welche hiergegen ins Feld geführt werden, sind anders zu verstehen[12]);

2) dass auch die Gesetze der Bücher Exodus—Numeri für ein sesshaftes und ackerbautreibendes Volk gegeben sind (Anm. 6), so dass sie in Rücksicht auf den bevorstehenden Uebergang über den Jordan einer Aenderung nicht bedurften. — Wir sind deshalb ohne Zweifel berechtigt, vom Standpunkt des Hexateuch selber aus die sämmtlichen in den Büchern Exodus—Deuteronomium enthaltenen Bestimmungen als Theile ein und derselben Gesetzgebung zu betrachten und sie von diesem Gesichtspunkt aus mit einander zu vergleichen[13]. Dabei ergiebt sich nun nicht selten ein wesentlicher Unterschied, ja unlöslicher Widerspruch. Mit Bestimmtheit lässt sich dies von einem Vergleich des Deuteronomium mit den von *E* XXV bis zum Schluss des Buches Numeri verzeichneten Gesetzen behaupten, und zwar würde hier das oben besprochene Verhältniss des Deuteronomium zu den vorhergehenden Büchern, auch wenn es der Wirklichkeit entspräche, zur Erklärung einer solchen Verschiedenheit niemals genügen.

Der vollständige Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung braucht hier noch nicht geführt zu werden; zur Kennzeichnung des Verhältnisses der Gesetze untereinander genügen einige Proben. Als solche kommen vor andern in Betracht die Gesetze über

a) den Ort des Cultus, *E* XX, 24; *D* XII u. Par.; *L* XVII u. Par.[14]);

b) die religiösen Feste, *E* XXIII, 14—17 u. Par.; *D* XVI, 1—17; *L* XXIII u. Par.[15]);

c) die Priester und Leviten, *E* XXVIII f. u. Par.; *N* III u. Par.; *D* XVIII, 1—8 u. Par.[16]);

d) den Zehnten von den Feldfrüchten und vom Vieh, *N* XVIII, 21—32; *L* XXVII, 32 f.; *D* XIV, 22—29; XXVI, 12—15[17]);

e) die Erstgeburt des Viehs, *E* XXII, 29; XIII, 12—13; XXXIV, 19—20; *D* XV, 19—23; *N* XVIII, 15—18[18]);

f) die Wohnorte der Priester und Leviten im Lande Kanaan, *D* XVIII, 6 u. Par.; *N* XXXV, 1—8 u. Par.; *J* XXI, 1—40[19]);

g) den Anfang der Dienstzeit der Leviten, *N* IV, 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47; VIII, 24[20]);

h) die Freilassung der israelitischen Sclaven, *E* XXI, 1—6; *D* XV, 12—18; *L* XXV, 39—43[21]).

Ohne dem Resultat unsrer Untersuchung vorzugreifen, können wir schon jetzt feststellen, dass die meisten der hier mit einander verglichenen Gesetze aus ganz verschiedenen Bedürfnissen hervorgegangen und in Rücksicht auf weit auseinandergehende Verhältnisse entworfen, dass sie dann aber auch höchst wahrscheinlich durch einen Zeitraum nicht von Jahren, sondern von Jahrhunderten von einander geschieden sind[22]).

Mit diesem Ergebniss stimmt das Resultat der früheren Untersuchung theils überein, theils steht es damit nicht im Widerspruch[23]), so dass wir durch nichts gehindert sind, hierin das vorläufige Endurtheil über die Gesetzgebung des Hexateuch zu sehen.

[11]) Vgl. Graf, Gb. S. 11 f. Es soll damit nicht behauptet werden, dass der Verfasser von *D* V, 28; VI, 1 frühere Gesetze, z. B. das Bundesbuch, *E* XX, 23—XXIII, nicht gekannt habe. Aber er setzt sie bei seinen Lesern nicht als bekannt voraus und bringt seine eigenen Vorschriften in kein bestimmtes Verhältniss zu den älteren Gesetzen. Wenn wir ihm also die Absicht zuschreiben wollten, diese zu wiederholen und zugleich zu vervollständigen und auszulegen, so würde er selbst als Zeuge hiefür nicht anzuführen sein. Dass der am Sinai geschlossene „Bund" nach Ansicht des Verfassers keine andern Gebote Jahwes an Israel umfasste, als „die zehn Worte", geht auch daraus hervor, dass er die steinernen Tafeln, auf welche die „Worte" geschrieben waren (Cap. V, 19), „die Tafeln des Bundes" nennt (Cap. IX, 9, 11, 15). Auch das ist zu beachten, dass in Cap. IX u. X, wo die Ereignisse am Horeb in die Erinnerung zurückgerufen werden, des Bundesbuchs und seiner feierlichen Annahme von seiten des Volkes (*E* XXIV, 3—8) keinerlei Erwähnung geschieht, obwohl dadurch die Sünde Israels noch stärker hervorgetreten sein würde.

[12]) Ich führte früher (1. Ausg. I, 45) selbst *D* XVIII, 2 u. *N* XVIII, 20 an [doch wird dort vielmehr auf die Erwählung Levis zum Priesterstamm zurückverwiesen, die auch nach *D* X, 8—9 in einen frühern Zeitpunkt fällt, als der ist, in welchem Moses redet, und mit der die Erklärung „Jahwe ist Levis Erbtheil" selbstverständlich gleichzeitig ist]; ferner Cap. XXIV, 8 u. *L* XIII, XIV [der Verfasser denkt aber nicht an geschriebene Gesetze, sondern an die mündlich überlieferte Thora, die nach Jahwes Willen von den Priestern verkündet werden soll; vgl. unten § 10, A. 6]; endlich Cap. XXVI, 18—19, vgl. *E* XIX, 4—6; *L* XVIII—XX [indess die Worte des Verfassers selbst, besonders der Ausdruck „heute" (v. 17—18), zeigen deutlich, dass er ausschliesslich an das jetzt im Lande Moab eingegangene Bündniss denkt; der Hinweis auf *E* XIX u. s. w. beruht auf einem Missverständniss].

[13]) Die verschiedene Bestimmung der Gesetze darf hierbei natürlich nicht aus dem Auge verloren werden: das Bundesbuch (vgl. *E* XX, 22; XXI, 1) und die gesetzgeberische Rede *D* V—XXVI sind an das Volk gerichtet; andre Gesetze, z. B. *L* XIII, XIV an die Priester und Leviten. Doch ändert diese Verschiedenheit nichts an der Forderung, dass die Theile ein und derselben Gesetzgebung untereinander im Einklang stehen müssten, und braucht dieselbe deshalb hier nicht weiter berücksichtigt zu werden.

[14]) In meinem *G v I* I, 493—496 habe ich nachgewiesen, dass *E* XX, 24 gestattet wird, an verschiedenen Orten Altäre zu errichten und Jahwe Opfer darzubringen, und dass diese Bestimmnng, mit welcher *E* XXI, 14; XXIII, 14—17, 19[a] nicht im Widerspruch steht, den Angaben von *E* XXI, 6; XXII, 8—9 entspricht, welche das Bestehen mehrerer Heiligthümer Jahwes voraussetzen. — Dagegen wird im Deut. wiederholt und mit dem grössten Nachdruck eingeschärft, dass nur „an dem Ort, welchen Jahwe erwählen wird", also in dem einen, centralen Heiligthum, ihm zu Ehren geopfert werden soll (Cap. XII, 5, 8, 11, 14, 18, 21, 26; XIV, 23—25; XV, 20; XVI, 2, 6 f., 11, 15 f.; XVII, 8, 10;

XVIII, 6; XXVI, 2). — *L* XVII und in einer Anzahl andrer Gesetze, wie *E* XXV ff.; *L* I ff.; XXIII u. s. w., ist das ôhel mo'éd die einzige Opferstätte. Auch hier also: Centralisation des Cultus in dem einen Heiligthum, dessen ausschliessliche Ansprüche nicht, wie im Deut., mit Vorbedacht vertheidigt, sondern vielmehr vorausgesetzt und nur ab und zu im Vorübergehen bestätigt werden.

[15]) *E* XXIII (vgl. auch XXXIV, 18, 22—24; XIII, 3—10) und *D* XVI stimmen überein in der Anerkennung dreier jährlicher Feste, an welchen die Israeliten sich zu Jahwes Heiligthum oder Heiligthümern begeben, um sein Angesicht zu sehen (vgl. Geiger, Urschrift u. s. w. S. 337 ff.); im Uebrigen weichen diese beiden Gesetze in Punkten untergeordneter Bedeutung von einander ab. *L* XXIII dagegen und ebenso *N* XXVIII f. finden sich sieben מועדי יי: Sabbat, Neumond, Mazzôth mit Passah, Wochenfest, Neumond des 7. Monats, Versöhnungstag, Laubhüttenfest. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist die מקרא קדש, die heilige Versammlung oder Zusammenkunft des Volkes am ôhel mo'éd, mit welcher Enthaltung von der Arbeit und Opfer verbunden waren (*L* XXIII, 2, 4, 7, 8, 24, 27, 35—37; *N* XXVIII, 18, 25, 26; XXIX, 1, 7, 12; *E* XII, 16). Wenn es auch richtig sein mag, dass auch in dieser zweiten Gesetzesgruppe die Mazzôth, das Wochenfest und das Laubhüttenfest ein höheres Ansehen haben als z. B. der Neumond im Allgemeinen und der des 7. Monats im Besondern, — das vollständige Stillschweigen der Gesetze der ersten Gruppe über diese Feste, ja sogar — was viel mehr sagen will — über den Versöhnungstag (vgl. *L* XVI) bleibt nichtsdestoweniger sehr befremdlich und unter der Voraussetzung, dass ihre Verfasser diese Feierlichkeiten gekannt haben sollen, schlechthin unerklärlich. Vgl. unten § 11.

[16]) Nach *E* XXVIII f. und den Gesetzen der Bücher Lev. und Num. in ihrer Allgemeinheit sind Aaron und seine Nachkommen die einzigen gesetzlichen Priester. Zum Dienst am Heiligthum sind zwar die sämmtlichen Leviten ausgesondert (*N* III f.; VIII; XVIII u. s. w.), aber von der Priesterschaft sind sie ausgeschlossen (s. z. B. *N* XVI, 9—10; XVII, 5; XVIII, 1—3). Die Grenze zwischen den Nachkommen Aarons und den Leviten im Allgemeinen wird in diesen Gesetzen ganz bestimmt gezogen, die Unterordnung der letztern unzweifelhaft ausgesprochen und entschieden festgehalten. Ganz anders im Deut. Nach Cap. X, 8—9 hat Jahwe den Stamm Levi ausgesondert, „um die Bundeslade Jahwes zu tragen, um vor Jahwes Angesicht zu stehen, ihm zu dienen und in seinem Namen zu segnen", — mit einem Wort: zur Priesterschaft. Damit übereinstimmend heissen die Priester in dem ganzen Buch הכהנים הלוים oder הכ' בני לוי, die levitischen Priester oder die Priester, die Söhne Levis (Cap. XVII, 9, 18; XVIII, 1; XXI, 5; XXIV, 8; XXVII, 9; XXXI, 9; vgl. *J.* III, 3; VIII, 33), nirgends „Söhne Aarons"; *D* XVIII, 1 findet sich „der ganze Stamm Levi" appositionell neben „die levitischen Priester", worauf der Verfasser fortfährt: „die Opfer (אשי) Jahwes und sein Erbtheil (was Jahwe zukommt, נחלתו) sollen sie essen, und er (der Stamm Levi) soll kein Erbe unter den Brüdern haben: Jahwe ist sein Erbe, wie er zu ihm gesagt hat" (Cap. XVIII, 1b, 2). Die Gleichstellung der Priester und Leviten kann nicht deutlicher ausgesprochen werden. Ist nun des Verfassers Meinung die, dass alle Leviten ohne Unterschied den Priesterdienst, natürlich an dem einen Heiligthum, versehen? Das nicht, denn er berichtet, dass die

Leviten in den verschiedenen Städten Israels als Fremdlinge sich aufhalten (Anm. 19). Aber er spricht ihnen allen das Recht zu, Priester zu werden. Heisst es doch: „wenn der Levit (d. h. Jeder, welcher es auch sei) kommt aus einer deiner Städte in ganz Israel, da er ein Gast ist, und kommt nach aller Lust seiner Seele (בכל־אות נפשו) an den Ort, den der Herr erwählet hat, so soll er dienen im Namen Jahwes, seines Gottes, wie alle seine Brüder, die daselbst vor Jahwe stehen" (Cap. XVIII, 6—7). Das alles lässt gar keine verschiedene Deutung zu; es ist eine gemeinsame, durchherrschende Anschauung; die verschiedenen Stellen bestätigen und erklären sich wechselseitig. Noch ein weiteres Beispiel. Da das Deut. keine untergeordneten Diener am Heiligthum neben den Priestern kennt, so muss es natürlich diejenigen Verrichtungen, welche in den Büchern Ex.—Num. auf diese beiden Beamtenclassen vertheilt werden, den levitischen Priestern im Allgemeinen übertragen. Und so ist es auch. Nach *N* VI, 23—27 segnen **Aaron und seine Söhne**; nach *D* X, 8—9; XXI, 5 ist **der Stamm Levi** (oder die levitischen Priester, die Söhne Levis) ausgesondert (oder erwählt) u. a., um in Jahwes Namen zu segnen. Das Tragen der Bundeslade wird *N* III, 31; IV, 5, 6, 15 unter die Pflichten der Leviten gerechnet; nach *D* X, 8 gehört es zu dem Dienst des Stammes Levi, d. h., nach *D* XXXI, 9, der „levitischen Priester, der Söhne Levis", oder, wie der Ausdruck ebensowohl lauten konnte, *D* XXXI, 25, der „Leviten". Vgl. *J* III, 3, 6, 8, 13—15, 17; IV, 9—11, 16, 18; VI, 6; VIII, 33.

Wer die harmonistischen Künsteleien kennen lernen will, durch welche man diesen Unterschied zwischen dem Deut. einerseits und den Büchern Ex.—Num. andrerseits auszugleichen sucht, vergleiche **Hengstenberg**, A. d. P. II, 401—404; **Hävernick**, Einl. I, 2. S. 429 ff. und besonders S. **Ives Curtiss**, the Levitical priests (Edinb. 1877). Natürlich muss in diesem Fall das Deut. sich den andern Büchern accommodiren. Man sucht also nachzuweisen, dass die Angaben des Deut. der Anschauungsweise der Bücher Ex.—Num. nicht **durchaus** zuwiderlaufen: sie lassen nur unentschieden, was in Ex.-Num. ausführlich behandelt wird, die Vertheilung der priesterlichen Pflichten unter die Nachkommen Levis; sie sprechen es nicht aus, aber läugnen es auch keineswegs, dass Aaron und seine Söhne eine besondre Stellung einnehmen. In der That, so **müssten** die Dinge liegen, wenn die ganze Thora **einen** Verfasser hätte. Aber in Wirklichkeit liegen sie nicht so. *D* XVIII, 1—8 u. Par. ist durchaus nicht unvollständig oder fragmentarisch: **Levi, der Priesterstamm**, ist eine ebenso klare und abgerundete Vorstellung, wie Aaron und seine Söhne neben den levitischen Unterpriestern. **Die Angaben des Deut.** selbst sind denn auch die beste Widerlegung jener hoffnungslosen apologetischen Versuche. Vgl. auch **Kayser**, JpTh. 1881, S. 336—340, 637—643.

Vgl. ferner Anm. 17—19, wo nachgewiesen wird, dass dieser Unterschied zwischen dem Deut. und den Büchern Ex.—Num. keineswegs vereinzelt dasteht, und endlich die geschichtliche Erklärung in § 15.

[17]) Die angeführten Stellen sagen ohne Zweifel nicht dasselbe aus: der Zehnte von den Feldfrüchten und vom Vieh, der nach *N* XVIII, 21—32 u. *L* XXVII, 32 f. den Leviten geliefert werden muss und von dem die Letzteren ihrerseits den zehnten Theil an die Priester abzugeben haben, ist ein andrer als der Feldfruchtzehnte, der nach *D* XIV, 22—29; XXVI, 12—15 (vgl. XII, 6, 17—19) von den Israeliten zu — den Leviten zugänglichen — Opfermahlzeiten

verwendet und in jedem dritten Jahre den Leviten, den Witwen, Waisen und Fremdlingen überlassen wird. Will man, im Widerspruch hiermit, die gegenseitige Uebereinstimmung der angeführten Stellen festhalten, so muss man sie neben einander hergehen lassen, m. a. W. annehmen, dass der eine Gesetzgeber zwei Zehnten fordert. So haben die Juden es wirklich aufgefasst (vgl. Tob. I, 6—8); sie konnten nicht anders, weil sie die Thora als ein Ganzes betrachteten. Für uns fragt es sich, ob sie in diesem Punkte richtig urtheilten. Die Antwort muss verneinend lauten. Der Verfasser der betreffenden Stellen des Deut. weiss nichts von einem andern Zehnten, der neben dem von ihm angeführten an die Leviten geliefert werden musste. Wenn es sich anders verhielte, so hätte er nicht davon schweigen dürfen; er hätte angeben müssen, weshalb die schon so reich bedachten Leviten auch von seinem Zehnten ihren Antheil erhielten. Aber weiter, *D* XVIII, 3—4, werden die regelmässigen Einkünfte der „levitischen Priester, des ganzen Stammes Levi" (vgl. Anm. 16), aufgezählt, v. 3 der priesterliche Antheil an den Opfern, v. 4 die vom Volk für sie aufzubringende Steuer: der Zehnte wird nicht erwähnt. Wenn wir — nach Anm. 16 mit Unrecht — *D* XVIII, 3—4 auf die Priester im Unterschied von den Leviten beziehen, so müssen wir sagen: der Zehnte vom Zehnten kommt hier nicht vor. Undenkbar, wenn der Verfasser ihn gekannt hat. — Betrachten wir umgekehrt *N* XVIII, 21 f. im Verhältniss zu den angeführten Stellen des Deut., so kommen wir zu demselben Resultat. Die Leviten erhalten nach dieser Angabe „alle Zehnten in Israel" (v. 21): welcher Leser kann da auf die Vermuthung kommen, dass noch andre Zehnten gefordert werden oder gefordert werden sollen? Die Methode, welche die Vertheidiger der Einheit der Thora dem Gesetzgeber zuschreiben, ist im Grunde recht bedenklich: er entzieht den Israeliten die freie Verfügung über ein Fünftheil der Erträgnisse ihres Landes und drückt sich dabei fortwährend so aus, als ob er nicht mehr als einen Zehnten für religiöse Zwecke in Anspruch nähme. Der eine Gesetzgeber ist nur auf Kosten seines sittlichen Charakters festzuhalten.

Ueber den Zehnten vom Vieh vgl. § 15, A. 30. Hier nur die Bemerkung, dass das Deut. nur den Zehnten vom Getreide, Most und Oel erwähnt (Cap. XII, 17; XIV, 23; auch XXVI, 12, wo תבואה denselben Ertrag des Feldes bezeichnet) und also den vom Vieh ausschliesst.

[18]) Die Gesetze über die Darbringung der Erstgeburt vom Vieh weichen sehr von einander ab, wie folgende Uebersicht zeigt:

a) *E* XXII, 29 wird die männliche Erstgeburt von Rindern und Schafen für Jahwe in Anspruch genommen; am 8. Tage nach der Geburt sollen sie ihm dargebracht werden;

b) *E* XIII, 12—13; XXXIV, 19—20 werden die männlichen Erstgeborenen von allen Thieren für Jahwe gefordert; an Stelle des Eselfüllens, das nicht geopfert werden kann, tritt ein Schaf; oder es wird getödtet;

c) *D* XV, 19—23 (vgl. XIV, 22—27; XII, 6 f., 17) wird bestimmt, dass die männliche Erstgeburt von Rindern und Kleinvieh Jahwe geweiht sein, daher nicht zum eignen Vortheil verwendet, sondern bei den jährlichen Opfermahlzeiten im Heiligthum, an denen die Leviten Theil nehmen, verzehrt werden soll;

d) *N* XVIII, 15—18 (vgl. *L* XXVII, 26—27) wird für Aaron (v. 8), also

für die Priester, alle (also die männliche und weibliche) Erstgeburt vom Vieh gefordert; die reinen Thiere, Rinder, Schafe und Ziegen sollen in natura gegeben und, nachdem Blut und Fett auf dem Altar dargebracht, von ihnen gegessen werden; die unreinen Thiere werden von den Priestern losgekauft, und zwar für 5 Sekel (Num., a. a. O.), oder nach der Schätzung des Priesters, mit Zugabe eines Fünften: ist der Eigenthümer damit nicht zufrieden, so werden sie verkauft (Lev., a. a. O.), und der Erlös fällt dem Priester anheim.

Die Unterschiede von a) und b) lassen wir auf sich beruhen und beschränken uns 1) auf das Verhältniss von b) zu d): was dort in Betreff des Eselsfüllens bestimmt wird, erscheint hier modificirt, und zwar im Interesse der Priester; der dort angeführte Fall, dass Jemand dem Jahwe gehörenden Esel, den er nicht loskaufen konnte, das Genick brach — wobei zwar der Forderung der göttlichen Weihe Genüge geschah, aber der Priester leer ausging —, kann nach dieser Vorschrift niemals eintreten: der Priester erhält stets entweder den Loskaufpreis des Thieres, oder den Erlös vom Verkauf; 2) auf das besondre Verhältniss von c) zu d). Hier ist ein offenbarer Widerspruch: was das Deut. für die Opfermahlzeiten bestimmt, wird im Buch Num. den Priestern zugetheilt. Um den Widerstreit zu heben, hat Dr. Ives Curtiss, a. a. O. p. 39—41, *N* XVIII, 18 anders zu erklären versucht. „It is not said in Numbers that all the flesh of the firstlings belongs to the priests, nor in Deuteronomy that the people are to eat all of it.“ Im Gegentheil, durch den Ausdruck: „ihr Fleisch soll dein sein; wie auch die Webebrust und die rechte Schulter dein ist“ giebt der Gesetzgeber zu erkennen, dass die Priester auch von der Erstgeburt, wie von den Dankopfern (*E* XXIX, 27—28; *L* VII, 34), Brust und Schulter erhalten. Mit andern Worten, durch den Hinweis auf das Dankopfer bestimmt er näher, in welchem Sinn die Erstgeburt der Thiere den Priestern gehören soll. — In der That, eine merkwürdige „nähere Bestimmung“, durch die ihnen das vorher Gegebene zum grössten Theil wieder genommen wird! Wenn der Gesetzgeber das, was ihm Dr. Curtiss hier unterschiebt, wirklich hätte sagen wollen, so hätte er selbstverständlich schreiben müssen: „ihr Fleisch soll dein sein, wie das der Dankopfer“, nämlich nicht ganz, sondern theilweise. Aber er nennt gerade die Stücke des Dankopfers, welche die Priester durchaus bekamen: die Brust und die Schulter. Erhielten sie diese nicht nur theilweise, sondern ganz, nun, dann ebenso auch das Fleisch der Erstgeburt. Dazu kommt, dass nach der Erklärung des Dr. Curtiss *N* XVIII, 15—18 gar nicht bestimmt wird, was mit dem Rest des Fleisches geschehen soll. Nahm der Israelit denselben mit aus dem Heiligthum, so übertrat er — nach dieser Erklärung — das Gesetz nicht. Wie reimt sich das aber mit dem Grundgedanken aller Gesetze über diesen Gegenstand, dass die Erstgeburt Jahwes Eigenthum ist? „The grammar certainly allows, and harmony demands, that we should understand that the priests received the same proportion of the firstlings of sheep and cattle as of peace—offenings“ (p. 41 n.). In den von mir unterstrichenen Worten liegt die Lösung des Räthsels, dass solche Erklärungen überhaupt aufgestellt werden.

[19]) Die Bestimmungen von *N* XXXV, 1—8, die nach *J* XXI, 1—40 nach der Eroberung des Landes zur Ausführung kommen, bedürfen kaum der Erläuterung: die 48 Städte und dazu gehörigen Weideplätze werden den Priestern und Leviten als volles Eigenthum zugestanden; die Weideplätze sind sogar

unveräusserlich (*L* XXV, 34). Wenn in den Städten auch Nicht-Leviten wohnen durften — was man aus *L* XXV, 32—33 schliessen kann —, so blieben doch die Leviten Eigenthümer: die Städte sind ihre אֲחֻזָּה (a. a. O.). — Damit stimmt nun nicht überein, dass die Leviten nach *D* XVIII, 6 (vgl. XII, 12, 18; XIV, 27, 29; XVI, 11, 14) in den Städten der Israeliten als Gäste sich aufhalten; auch nicht, dass sie wiederholt (*D* XII, 19; XIV, 27, 29; XVI, 11, 14; XXVI, 11ff.) mit den Witwen, Waisen und Fremdlingen auf eine Stufe gestellt und der Wohlthätigkeit Israels empfohlen werden. Erkläre wer es vermag, wie der Gesetzgeber, nachdem er im 40. Jahre so gut für die Priester und Leviten gesorgt, wenige Tage später voraussetzen konnte, dass sein Gebot nicht befolgt werden würde und die Leviten nothleidend im Lande herumirren müssten.

[20]) Nach *N* IV dienen die Leviten vom 30. bis zum 50., nach *N* VIII vom 25. bis zum 50. Jahr. Der Versuch Hengstenberg's, A. d. P. II, 391 ff., den Widerspruch zu lösen, ist als misslungen zu betrachten: seine Behauptung, dass in *N* VIII von dem Dienst im Allgemeinen, *N* IV von dem Trägerdienst die Rede sei, wird durch *N* IV, 19, 24, 27, 47 widerlegt. Delitzsch, die Genesis S. 50, erkennt den Widerspruch an und hält *N* VIII für eine spätere Modificirung von *N* IV. Sehr richtig! Aber eine Modificirung von seiten desselben Gesetzgebers, welcher die Verordnungen von *N* IV gegeben hatte? Und dieselbe sollte bereits in der Wüste, wo doch die Verhältnisse durchaus die gleichen blieben, nöthig geworden sein? Vgl. vielmehr unten § 15, A. 28.

[21]) Die Widersprüche zwischen *E* XXI, 1—6 und *D* XV, 12—18 sind nicht unwichtig, aber beide Gesetze stehen im Widerstreit zu *L* XXV, 39—43: dort Freilassung des hebräischen Sclaven nach sechsjährigem Dienst; hier Freilassung des Bruders, der sich als Sclave verkauft hat, im Jubeljahr. Wie man behaupten kann (vgl. z. B. Hengstenberg a. a. O. S. 440), dass das Eine das Andre nicht ausschliesst, ist nicht recht zu begreifen. Man muss dann *E* XXI so auffassen, als ob da stände: er soll dir sechs Jahre dienen, es sei denn, dass vor diesen Termin das Jubeljahr fällt; und weiter: der Sclave soll, wenn er es selbst will, seinem Herrn lebenslänglich (לְעֹלָם) dienen, das soll heissen: nicht lebenslänglich, sondern bis zum Jubeljahr. „Bis zum Jubeljahr soll er dir dienen“ (*L* XXV, 40) wird erklärt, als ob hinzugefügt wäre: wenn nämlich seine sechsjährige Dienstzeit nicht schon früher um ist. Soll man derartige Erklärungen noch widerlegen?

[22]) Dies gilt besonders von den in Anm. 14, 15 u. 16—19 besprochenen Unterschieden. Man bedenke z. B., was die Centralisation der Opfer, der Feste u. s. w. in einem einzigen Heiligthum für Consequenzen nach sich zieht. Es wird sich später als zweifellos herausstellen, dass der Abstand in der That Jahrhunderte beträgt.

[23]) Der Vergleich der Gesetze hinsichtlich ihres Inhalts liefert natürlich die positivsten und sichersten Resultate. Doch der Unterschied in der Form, auf den früher hingewiesen wurde, führt im Allgemeinen zu demselben Ergebniss, während die Unwahrscheinlichkeit sowohl der gegenwärtigen Ordnung der Gesetze als auch ihres Erlasses in der Wüste auf ihren jüngeren Ursprung hinweist und, so bald dieser bewiesen werden kann, sofort ihre Erklärung oder Auflösung findet.

§ 4. Vorläufige Charakteristik des Hexateuch. B. Die Geschichte.

Die in § 3 angestellte Untersuchung betraf zwar ausschliesslich die Gesetzgebung, kann aber doch nicht ohne Einfluss auf unsre Anschauung von dem Geschichtsbericht im Hexateuch bleiben. Die Gesetze treten uns nicht isolirt entgegen. Einige sind mit einer historischen Einleitung versehen, die nicht von ihnen getrennt werden kann[1]. Andre sind mit geschichtlichen Erzählungen so eng verbunden, dass diese Beziehung als eine ursprüngliche gedacht werden muss[2]. Das Resultat, welches sich uns hinsichtlich der Gesetzgebung ergeben hat, ist selbstverständlich auf die augenscheinlich so nahe damit zusammenhängenden historischen Abschnitte auszudehnen; auch diese stammen also ebenso wenig aus einer Zeit wie von einer Hand. Neben diesen Abschnitten giebt es indessen andre, die von der Untersuchung über die Gesetzgebung nicht berührt werden. Die geschichtlichen Berichte in den Büchern Genesis und Josua hängen zumeist mit den Gesetzen nicht unmittelbar zusammen. Aber auch in den Büchern Exodus und Numeri ist der Zusammenhang von Gesetzgebung und Geschichte oft ein recht loser, um nicht zu sagen mangelhafter; zuweilen springt es deutlich in die Augen, dass sie zunächst unabhängig von einander bestanden haben und erst später verbunden worden sind[3]. Um uns vom Charakter des Hexateuch eine klare und vollständige Vorstellung zu bilden, müssen wir deshalb auch den Geschichtsbericht einer ausführlichen Untersuchung unterwerfen. Für die Sicherheit des Resultats ist es sogar wünschenswerth, das hinsichtlich der Gesetze gewonnene Ergebniss dabei vorläufig ausser Acht zu lassen.

[1]) Es sind dies folgende: *E* XII (Einsetzung des Passahfestes); *L* XXIV, 10—23 (Bestrafung des Gotteslästerers); *N* IX, 1—14 (Aufschub der Passahfeier wegen Unreinheit); XV, 32—36 (Strafe der Sabbatschändung); XXVII, 1—11; XXXVI (Erbfolge der Töchter); XXXI (Reinheit des Lagers, Vertheilung und Heiligung der Beute). Alle diese Gesetze sind, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Gestalt, mit den einleitenden Geschichtserzählungen untrennbar verbunden.

[2]) Ein sehr naher Zusammenhang besteht zwischen *E* XXV—XXXI, 17 (Gesetze über die Errichtung der Stiftshütte und die Priesterweihe) und *E* XXXV—XL; *L* VIII—IX (Bericht über die Ausführung dieser Bestimmungen; mit *L* VIII—IX hängt wiederum Cap. X eng zusammen). *N* I und *E* XXXVIII, 26 stimmen zwar nicht mit miteinander überein, da die der Exodusstelle zu Grunde liegende Zählung einige Monate früher geschieht, als die dasselbe Resultat liefernde Musterung, noch weniger aber können beide Berichte unabhängig von einander entstanden sein. *N* III—IV wird durch Cap. III, 4 zu *L* X in Beziehung gebracht. *N* VII hängt mit *E* XXV—XXXI u.s.w.,

N X, 11—28 mit *N* II, *N* XVIII mit Korahs Aufstand, *N* XVI—XVII, eng zusammen. Es versteht sich im Uebrigen von selbst, dass die Art dieses Zusammenhangs in jedem einzelnen Fall einer näheren Untersuchung bedarf; derselbe braucht keineswegs immer ein und denselben Grund zu haben, wie z. B. die Identität des Verfassers. Aber wie er auch zu erklären sein mag, der Zusammenhang selbst ist unverkennbar. Das gilt auch von *D* I, 1—IV, 40; XXVII, XXXI f. und XXXIV, verglichen mit der grossen gesetzgeberischen Rede *D* IV, 44—XXVI; ebenso von *J* XX—XXI, verglichen mit *N* XXXV, und auch im Allgemeinen von der Landesvertheilung *J* XIV—XIX, vergl. mit *N* XXXIV. Ueber die Einzelheiten später, im Verlauf der für diese Frage beabsichtigten näheren Untersuchung.

[3]) Damit soll nicht gesagt sein, dass die Verfasser der betr. geschichtlichen Berichte die Gesetze, bez. einige davon, nicht gekannt hätten; das Gegentheil wird durch genauere Vergleichung oft deutlich erwiesen. Wir meinen nur, dass sie in ihrer gegenwärtig im Hexateuch uns entgegentretenden Gestalt keinen integrirenden Bestandtheil der darin enthaltenen Gesetzgebung bilden. In Bezug auf die Gen. und *J* I—XII; XXII—XXIV ist dies sofort klar. Aber auch wo Gesetze und Geschichte neben einander stehen, hängen sie oft nicht innerlich zusammen. *E* XXXI, 18—XXXIV unterbricht sogar den Zusammenhang von *E* XXV—XXXI, 17 und XXXV—XL; umgekehrt sind die Gesetze in *E* XXV—XXXI, 17 deutlich später eingeschoben zwischen Cap. XXIV und Cap. XXXI, 18—XXXIV. Man beachte z. B., wie *E* XXXIII, 7—11 die Stiftshütte vorausgesetzt wird, die nach *E* XXXV ff. erst noch errichtet werden muss. Ebenso hängt *N* XV weder mit Cap. XIII f., noch mit Cap. XVI f. zusammen; *N* XIX ebensowenig mit Cap. XVIII, wie mit Cap. XX; *N* XXVIII —XXX nimmt eine eigenthümliche Stellung ein zwischen Cap. XXVII (vgl. v. 13) und XXXI (vgl. v. 2). Im Uebrigen sind auch diese Beispiele keineswegs gleichartig, und bleibt die Darlegung der Besonderheit jedes einzelnen späterer Besprechung vorbehalten.

Indess lässt sich schon jetzt aus den Erscheinungen, auf welche in Anm. 1—3 hingewiesen ist, eine nicht unwichtige Folgerung ziehen. Dieselbe betrifft die von E. Bertheau in seinem Werk: „die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs" (Gött. 1840) vorgetragene Hypothese. Unter Verweisung auf die ausführlichere Kritik in meiner 1. Ausg. (Theil I, 41—44) bemerke ich hier nur, 1) dass jede der „sieben Gruppen" aus sieben Reihen und jede dieser Reihen wieder aus zehn Geboten besteht, so dass der ganze Codex, welchen B. in den Büchern Ex.—Num. zu finden meint, 490 Gebote umfasst; 2) dass die Zählung von je sieben Reihen und zehn Geboten und noch mehr die Aussonderung einzelner Gesetze als „nachträgliche" an verschiedenen Stellen sehr gekünstelt, um nicht zu sagen durchaus willkürlich erscheint; 3) dass der Widerspruch der Gesetze untereinander, wie wir denselben in § 3 bereits dargelegt haben und im Folgenden noch näher ausführen werden, ihre Zusammenstellung zu einem systematisch durchgearbeiteten Codex höchst unwahrscheinlich macht; 4) und vor Allem, dass der enge Zusammenhang einzelner Gesetze mit geschichtlichen Berichten (Anm. 1 u. 2) die Annahme völlig ausschliesst, wonach jene zunächst besonders, als Gesetzbuch, bestanden haben und erst später mit den historischen Abschnitten in Verbindung gebracht oder in eine fortlaufende Geschichtserzählung aufgenommen sein sollen. Mit

andern Worten, die B.'sche Hypothese setzt ein Verhältniss von Gesetzgebung und Geschichte voraus, wie es nach Anm. 3 wohl ab und zu, aber keineswegs immer im Pentateuch sich zeigt.

Um das Verhältniss zu bestimmen, in welchem die Geschichtserzählung der Bücher Exodus — Josua zu der Periode der Befreiung Israels aus Egypten und seiner Ansiedlung in Kanaan steht, nehmen wir Num. XXI und Jos. X zum Ausgangspunkt. In beiden Capiteln findet sich ein Citat, dort (v. 14) aus dem Buch der Kriege Jahwes, hier (v. 13) aus dem Buch des Frommen[4]. Beide Werke, vermuthlich Liedersammlungen, stammen unzweifelhaft aus der Königszeit[5]. Die Berichte, deren Verfasser sich auf diese Sammelwerke beziehen, sind natürlich noch jüngeren Datums. Die Art und Weise, wie dies geschieht, besonders in Num. XXI, rechtfertigt sogar die Annahme, dass der zeitliche Abstand zwischen diesen Erzählern und den Thatsachen, welche sie berichten, ein sehr bedeutender ist: ihr Standpunkt ist fast der des Archäologen, der nicht einfach erzählt, sondern eine bestimmte Auffassung der Ereignisse vertritt und durch Citate zu erhärten sucht[6].

Vielleicht sind andre poetische Abschnitte des Hexateuch denselben oder ähnlichen Sammelwerken entlehnt[7], und würde dies dann zur Verstärkung des eben ausgesprochenen Urtheils dienen. Sicher ist, dass der Gebrauch der Formel „bis auf diesen Tag" dazu führen muss, die Verfasser des Hexateuch in eine Zeit lange nach Moses und Josua zu versetzen[8], und dass die eine und andre historische und geographische Bemerkung im Deuteronomium mit Nothwendigkeit zu derselben Zeitbestimmung Anlass giebt[9]. Der traditionellen Anschauung, welche Moses und Josua selbst als Zeugen ihrer Thaten und Schicksale hinstellt, dient kein einziges Moment der Erzählung zur Begründung, wohl aber wird ihr durch mehr als eines deutlich widersprochen[10].

[4] ספר הישר, d. h. das Buch des Rechten (in Jahwes Augen) oder des Gerechten (wieder nach Jahwes Urtheil). Wir müssten das Buch selbst besitzen, um mit Sicherheit zwischen diesen beiden Auffassungen wählen zu können. Die letztere empfiehlt sich durch den Gebrauch von יְשֻׁרוּן, *D* XXXII, 15; XXXIII, 26, zur Bezeichnung des israelitischen Volkes in seinem Verhältniss zu Jahwe.

[5] Vgl. hinsichtlich des Sepher hajaschar 2. Sam, I, 18, woraus hervorgeht, dass Davids Klagelied über Saul und Jonathan in dasselbe aufgenommen war. Was das Alter des Sepher milchamoth Jahwe anlangt, so sind die in dem Titel selbst genannten „Kriege Jahwes" diejenigen Israels gegen seine Nachbarn in der Richterperiode, unter David (1. Sam. XVIII, 17; XXV, 18) und später. Der Sammler der darauf bezüglichen Lieder lebte vermuthlich zu einer Zeit, als diese Kriege beendigt waren, oder m. a. W., als Israels Heldenperiode längst

vorüber war. Hengstenberg's Beweisführung für eine frühere und allmählige Entstehung der Sammlung (A. d. P. II, 223—226) richtet sich selbst.

6) *N* XXI, 14—15 findet sich ein Citat aus „dem Buch der Kriege Jahwes“, um nachzuweisen, dass der Arnon die Grenze zwischen den Amoritern und Moabitern bildete, so dass Israel beim Ueberschreiten desselben (scil. „in der Wüste“, v. 13, östlich vom todten Meer) das Gebiet der Ersteren betrat. Dies ist dem Verfasser sehr wichtig. Nachdem er in v. 25 erzählt hat, dass Israel nach der Ueberwindung Sihons Hesbon und die demselben unterthänigen Städte besetzte, fährt er fort (v. 26): „denn Hesbon war die Stadt Sihons, des Königs der Amoriter, und er hatte wider den ersten König der Moabiter gestritten und ihm all sein Land abgewonnen bis zum Arnon“, — was dann im Folgenden durch ein poetisches Citat („darum sagen die Dichter“, — hier המשלים genannt), v. 27—30, belegt wird. — Welche Ungereimtheit, eine derartige Erzählung einem Zeitgenossen zuzuschreiben! Man vernimmt darin den Widerhall der Zwistigkeiten zwischen den transjordanischen Stämmen und den Moabitern und Ammonitern, in deren Verlauf die Frage, wem jene ihr Land entrissen hätten, wiederholentlich aufgeworfen werden musste (vgl. Richt. XI, 12—29; *D* II, 9, 19). Der Verfasser hat darüber seine bestimmte Meinung und sucht dieselbe durch Beweise zu erhärten. — Dass *J* X mit *N* XXI auf einer Stufe steht, wird auf andre Weise klar. Das Citat geht bis zu den Worten: עד יקם גוי איביו (v. 13a); was darauf folgt („also stand die Sonne mitten am Himmel u. s. w.“), ist prosaische Umschreibung des Vorhergehenden und beruht wahrscheinlich auf einem Missverständniss der Meinung des Dichters.

7) Sicher *G* XLIX; *E* XV, 1—19, 20 f. „Das Brunnenlied“, *N* XXI, 17—18, das an dieser Stelle mit dem Aufenthalt Israels in Beër in Verbindung gebracht wird, ist wohl aus dem Volksmunde übernommen und nicht für eine bestimmte Gelegenheit gedichtet. *D* XXXII und XXXIII werden später besprochen, wenn der Zusammenhang dieser Capitel mit den übrigen Theilen des Buches in Frage kommt.

8) Die betr. Stellen sind: *G* XIX, 37, 38; XXVI, 33; XXXII, 33; XXXV, 20; XLVII, 26; *D* II, 22; III, 14; X, 8; XI, 4; XXXIV, 6; *J* IV, 9; V, 9; VI, 25; VII, 26; VIII, 28 f.; IX, 27; X, 27; XIII, 13; XIV, 14; XV, 63; XVI, 10. Was die Genesisstellen betrifft, so ist es zwar höchst wahrscheinlich, dass ihr terminus ad quem weit über die mosaische Zeit hinausliegt, aber doch denkbar, dass sie bereits in dieser Zeit aufgezeichnet wurden. Dasselbe gilt von *D* II, 22; XI, 4. Aber Cap. III, 14; X, 8; XXXIV, 6 versetzen uns ohne Zweifel in eine spätere Periode; ebenso, mehr oder weniger bestimmt, die Josuastellen. *J* VI, 25; XIV, 14 gehen nicht auf Rahab und Kaleb selbst, sondern auf ihre Nachkommen; Cap. XV, 63 führt auf die nach-davidische Zeit, denn vorher war Jerusalem noch ganz in den Händen der Jebusiter (Jud. XIX, 12), und auch nach der Eroberung durch David blieben sie neben den Israeliten dort wohnen (2. Sam. XXIV, 16, 18; 1. Reg. IX. 20, 21; Esr. IX, 1, 2; Sach. IX, 7); Cap. XVI, 10 müsste vor Salomo geschrieben sein, wenn 1. Reg. IX, 16 wörtlich aufzufassen wäre; es ist jedoch wahrscheinlich, dass Geser ursprünglich den Philistern unterworfen war (2. Sam. V, 25; 1. Chron. XIV, 16; XX, 4) und erst nach der Eroberung durch Salomos Schwiegervater den Israeliten tributpflichtig wurde. — Auf Cap. IX, 27 kommen wir später zurück; aus 2. Sam. XXI, 2

mag vorläufig ersehen werden, dass die Gibeoniten von Saul zwar verfolgt, aber nicht ausgerottet wurden.

[9]) Siehe *D* II, 10—12, 20—23; III, 9, 11, 13[b], 14. Es liegt nicht der geringste Grund vor, diese Bemerkungen dem Verfasser von *D* I, 1—IV, 40 abzusprechen; ihr Sprachgebrauch stimmt mit dem seinigen überein (ענקים, רם, רב, ירש, השמיד, ירשה u. s. w.). Man könnte sie Glossen nennen, denn die Sache liegt wohl nicht so, dass Moses diese Details den Israeliten mündlich vortrug; es wären dann Glossen über Moses Rede von Demjenigen, der dieselbe schriftlich aufzeichnete. Was in Anm. 6 über *N* XXI bemerkt wurde, trifft also a fortiori für *D* II, III zu: der Verfasser ist in seiner Art ein Gelehrter, der seine geographischen und historischen Kenntnisse seinen Lesern zum Besten giebt. Vgl. Ewald, G. d. V. J. I, 184 f. (3. Ausg.). — Die Fragen, welche durch Cap. X, 6—9 veranlasst werden, sind sehr complicirt und werden deshalb erst später besprochen (§ 7, A. 6).

[10]) Gegen Moses als Verfasser zeugen, ausser *D* XXXIV (besonders v. 10), *E* VI, 26, 27; XI, 3; *N* XII, 3, 6 ff.; *D* XXXIII, 4, wo so objectiv als nur möglich von ihm gesprochen wird. Dass Josua das nach ihm benannte Buch geschrieben habe, lässt sich aus Cap. XXIV, 26 keineswegs folgern (§ 2, A. 1), ebenso wenig aus irgend einer andern Stelle des Buches. Cap. V, 1 hat man wegen עברנו einem Zeitgenossen zugeschrieben; aber die richtige Lesart ist עברם (vgl. die Uebersetzungen), jene dagegen wohl durch eine Abschweifung des Auges auf Cap. IV, 23 entstanden.

Es könnte hier angezeigt erscheinen, die sogenannten Anachronismen des Pentateuch, d. h. die Stellen, welche den nachmosaischen Ursprung deutlich verrathen, ausführlicher zu behandeln. Als die Ueberlieferung von Moses als dem Verfasser der Thora noch die herrschende war, verwendete man auf die Besprechung dieser „Anachronismen" bez. auf den Nachweis, dass die betr. Stellen sehr wohl von Moses Hand herrühren könnten, nicht ohne Grund grosse Sorgfalt. Um welche Stellen es sich handelte, erfahren wir u. a. bei Hengstenberg, A. d. P. II, 179—345; Keil, Einl. § 38. Diese Periode der kritischen Untersuchung liegt jetzt hinter uns. Der mosaische Ursprung der ganzen Thora wird fast von Niemandem mehr vertheidigt. Die Aufmerksamkeit richtet sich jetzt auf Erscheinungen von weiterem Umfang und grösserer Bedeutung, welche die Frage im Ganzen betreffen und zu einer positiven Lösung derselben führen. Ich glaube mich deshalb auf eine einfache Aufzählung der wichtigsten Stellen beschränken zu dürfen, indem ich zugleich auf die 1. Ausg., Theil I, 22—29 verweise, wo der Werth der apologetischen Behandlung durch einige Proben beleuchtet wird.

Dass die Thora in Kanaan geschrieben ist, geht aus dem Gebrauch von ים für Westen und von עבר הירדן für das Gebiet, welches wir vom Standpunkte Kanaans aus das transjordanische nennen, hervor; ferner aus Stellen, wie *G* XIX, 20—22; XXI, 31; XXIII, 2; XXVI, 32 f.; XXVIII, 19; XXXV, 19, wo Ortsnamen in Kanaan erklärt werden — doch wohl kaum für oder durch Leute, die in das Land erst noch hineinziehen sollten — und andrerseits aus den detaillirten — und doch nicht immer recht verständlichen und richtigen — Angaben über die Länder, in welchen sich Israel vor der Eroberung aufhielt, *D* I, 1—5 (vgl. Graf, gB., S. 6 A.). Der historische Standpunkt der Verfasser der Thora zeigt sich u. a. *G* XII, 6; XIII, 7; XL, 15 (die früheren Ein-

wohner sind vertrieben; K. ist „das Land der Hebräer“ geworden); *G* XIV, 14; *D* XXXIV, 1 (der Name Lais ist bereits in Dan verändert; vgl. *J* XIX, 47; Jud. XVIII, 29); *D* II, 12 (Kanaan von Israel in Besitz genommen); III, 11 (das Bett des Og eine Antiquität); III, 14 (der Name Havvôth-Jaïr schon einige Zeit im Gebrauch); XIX, 14ª (schon die ראשנים wohnten in Kanaan); *N* XV, 32 (der Aufenthalt in der Wüste eine abgeschlossene Periode); *G* XXXVI, 31 (Israel wird von Königen regiert). Besonders zahlreich sind die Zeichen nachmosaischen Ursprungs in den poetischen Abschnitten, *G* XLIX (vgl. J. P. N. Land, Disp. de carmine Jacobi, L. B. 1857; K. Köhler, der Segen Jakobs, Berl. 1867); *E* XV (besonders v. 13, 17); *D* XXXII (vgl. A. Kamphausen, das Lied Moses, Leipz. 1862); XXXIII (vgl. K. H. Graf, der Segen Moses, Leipz. 1857; W. Volck, der Segen Moses, Erl. 1873); ebenso in dem Bericht über Bileam, *N* XXII—XXIV (vgl. B. R. de Geer, de Bileamo, T. a. R. 1816; Hengstenberg, die Gesch. Bileams u. seine Weissagungen, Berl. 1842; H. Oort, Disp. de pericope Num. XXII, 2—XXIV, L. B. 1860; M. Kalisch, Bible Studies I, London 1877).

Die aus diesen Erscheinungen gezogene Folgerung wird nun durch den Inhalt und den Charakter der Geschichtserzählung bestätigt und zugleich näher bestimmt. Alle diejenigen Züge, welche sich als charakteristische Merkmale in späteren und sehr späten Berichten zu finden pflegen, sehen wir in den Geschichtserzählungen des Hexateuch vereinigt. Im weiteren Fortschritt unsrer Untersuchung wird sich dies deutlicher zeigen. Vor der Hand ist es durch eine Anzahl sprechender Beispiele zu belegen, so dass über die Stellung, welche der Hexateuch als historische Urkunde einnimmt, kein Zweifel übrig bleibt.

Während Erzählungen, welche von Augenzeugen oder Zeitgenossen herrühren oder doch kurz nach den Ereignissen selbst niedergeschrieben sind, abgesehen von den unvermeidlichen Verschiedenheiten, Einheit und Uebereinstimmung untereinander zeigen, kann es andrerseits bei späteren Berichten, die ausserdem aus verschiedenen Zeiten stammen und vielleicht nicht aus denselben Kreisen hervorgegangen sind, an Widersprüchen in einzelnen Zügen oder gar in der Hauptsache nicht fehlen. Die kürzere oder längere Zeit hindurch mündlich fortgepflanzte historische Erinnerung nimmt allmählig immer mehr und nicht überall dieselben fremden Bestandtheile in sich auf. Bei ihrer Aufzeichnung werden die Ueberlieferungen von dem einen auf diese, von dem andern auf jene Weise bearbeitet und, je nach dem verschiedenen Standpunkt und der verschiedenen Absicht der Verfasser, oft sehr wesentlich modificirt oder gänzlich umgestaltet. Dass auch die im Hexateuch sich findenden geschichtlichen Berichte diesen Einflüssen ausgesetzt gewesen sind, geht schon aus den Widersprüchen hervor, in welchen sie miteinander stehen. Von ein und derselben Thatsache, oder auch von

ein und derselben Persönlichkeit geben sie uns des Oefteren Vorstellungen, die einander völlig ausschliessen, oder doch mehr oder weniger auseinander gehen. Wir finden dieselben theils unmittelbar nebeneinander, theils, so gut es ging, zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen. Diese Erscheinung begegnet uns nicht nur in der Genesis, also in den Berichten über die vormosaische Zeit[11]), sondern auch ebenso unverkennbar in den Büchern Exodus, Numeri[12]) und Josua[13]). Eigenthümlich modificirt erscheint sie in den historischen Erinnerungen, welche hier und dort in das Deuteronomium eingeflochten sind: dieselben verrathen auf der einen Seite Bekanntschaft mit Erzählungen, die wir in den Büchern Exodus und Numeri haben, geben aber auf der andern Seite deren Inhalt mit sehr grosser Freiheit wieder[14]).

[11]) Hier finden sich nebeneinander:

die beiden Schöpfungsberichte, *G* I, 1—II, 4ª und II, 4ᵇ—23. Der zweite Bericht kennt die Vertheilung des Schöpfungswerkes auf sechs Tage nicht. Ausserdem ist hier die Reihenfolge eine gänzlich andre: zuerst wird der Mann geschaffen (v. 7), dann Bäume und Pflanzen (v. 8 f.), dann die Thiere (v. 19), endlich das Weib (v. 21, 22). Vgl. die Commentare und H. Hupfeld, die Quellen der Genesis S. 109 ff.; Bunsen's Bibelwerk I, S. CXLII ff.;

zwei Berichte über den Untergang von Sodom und Gomorra und Lots Errettung, *G* XVIII, 1—XIX, 28 und XIX, 29;

desgl. über den Ursprung des Namens Ber-seba, *G* XXI, 31 und XXVI, 32 f.;

desgl. über den Namen Bethel, *G* XXVIII, 10—19 und XXXV, 15;

desgl. über den Namen Israel, *G* XXXII, 25—33 und XXXV, 10;

desgl. über die Namen der Frauen Esaus, *G* XXVI, 34 (XXVII, 46); XXVIII, 9 und dagegen *G* XXXVI, 2, 3;

desgl. über Esaus Ansiedlung in Seïr, die nach *G* XXXII, 4 ff.; XXXIII, 1 ff. während Jakobs Aufenthalt in Mesopotamien, nach *G* XXXVI, 6, 7 nach dessen Rückkehr von dort erfolgt.

Mit einander verbunden und zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen sind:

zwei Berichte über die Sintfluth, *G* VI—IX, 17. Es wird hier 1) das Verderben der Menschen und Jahwes Zorn darüber erzählt und erklärt, Cap. VI, (1—4) 5—8, und dasselbe später noch einmal, aber in andrer Weise, wiederholt, v. 9—13; 2) Cap. VI, 19, 20; VII, 8, 9, 14 f. wird ein Paar von jeder Thiergattung als auf Gottes Befehl von Noah in die Arche aufgenommen erwähnt; nach Cap. VII, 2, 3 dagegen, wo zwischen reinen und unreinen Thieren unterschieden wird, sollen von jenen je sieben Paare gerettet werden; 3) neben Cap. VIII, 20—22, dem Beschluss Jahwes, das Menschengeschlecht nicht wieder zu vernichten, steht Cap. IX, 1—17, der Bund Gottes mit Noah und sein Versprechen, die Sintflut nicht zu wiederholen;

zwei Berichte über die Ankunft Josephs in Egypten, *G* XXXVII, XXXIX, XL. Nach dem einen wird Joseph auf Rubens Rath in eine Grube geworfen, aber, während seine Brüder essen, von midianitischen Kaufleuten gestohlen, nach Egypten gebracht und an Potiphar, einen Eunuchen des Pharao verkauft, der als Oberster der Leibwache zugleich Hüter der Gefangenen

ist (Cap. XXXVII, 1—25[a], 28[a], 29—36; XL, 1 ff.). Nach dem andern wird Joseph auf Judas Rath an Ismaeliter verkauft, die ihn nach Egypten führen und an einen Egypter verkaufen, in dessen Hause es ihm anfangs gut geht, bis er von der Frau seines Herrn verläumdet wird; erst in Folge hiervon kommt er ins Gefängniss (Cap. XXXVII, 25[b]—27, 28[b]; XXXIX, mit Ausnahme einiger Worte in v. 1).

Die vorstehenden — ganz unanfechtbaren — Beweise für die Zweiheit der Erzählungen. aus welchen die Gen. zusammengesetzt ist, machen es sehr wahrscheinlich, dass einige einander sehr ähnliche Berichte als Doubletten zu betrachten sind, d. h. als verschiedene Bearbeitungen derselben Ueberlieferung oder als Variationen über dasselbe Thema. Man vergleiche miteinander

G XII, 10—20 und XX, 1—18: der Urheber des zweiten Berichts weiss nichts von dem ersten; die Wiederholung derselben List, nachdem sie das erste Mal misslungen, ist psychologisch zu unwahrscheinlich, als dass ein und derselbe Schriftsteller sie dem Abraham zugeschrieben haben dürfte;

G XVI, 4—14 und XXI, 8—21. S. Godg. Bijdr. von 1866 p. 467 ff.;

G XXI, 22—34 und XXVI, 26—34: man beachte die Identität der Namen Abimelech und Phikol und die — einander ausschliessenden — Erklärungen des Ursprungs von Ber—seba, Cap. XXI, 31; XXVI, 33, worauf die beiden Berichte hinauslaufen.

[12]) In diesen Büchern finden sich zwei Berichte neben einander über die Offenbarung des Namens Jahwe, *E* III, 14, 15 und VI, 2 ff.;

den Namen von Moses Schwiegervater, Reguel, *E* II, 18, 21; Jethro, *E* III, 1; IV, 18; XVIII, 1 ff. Vgl. auch *N* X, 29, wo חתן משה auf Hobab (wie Jud. IV, 11), aber auch auf Reguel (wie *E* II, 18, 21) sich beziehen kann;

die Entlastung des Moses als Richter und Führer seines Volkes, *E* XVIII (Einsetzung von Richtern über 1000, 100, 50 und 10) und *N* XI, 11 ff. (die 70 Aeltesten werden dem Moses beigegeben und mit seinem Geist erfüllt). Die beiden Berichte gehen weit auseinander. Im zweiten findet sich keine Spur von Bekanntschaft mit dem ersten (vgl. besonders v. 14); *D* I, 9—18 sind beide mit einander verschmolzen;

das Manna und die Wachteln, *E* XVI und *N* XI: im Vergleich zu dem erstgenannten enthält das letztere Capitel theils Wiederholungen, theils andersartige Vorstellungen, z. B. von dem Manna;

die Stiftshütte, die nach *E* XXXIII, 7—11 ausserhalb des Lagers errichtet wird, wie dies auch *N* XI, 16, 26; XII, 4; *D* XXXI, 14 f. vorausgesetzt erscheint, während das Heiligthum, welches *E* XXV ff.; XXXV ff. beschrieben wird, nach *N* II ff. mitten im Lager steht;

die Persönlichkeit und den Charakter des Bileam, nach *N* XXII-XXIV ein Prophet Jahwes, den Balak, der König von Moab, zu überreden sucht, Israel zu fluchen, der aber, Jahwes Befehlen gehorsam, das Volk segnet und dann nach Hause zurückkehrt; nach *N* XXXI, 8, 16 (vgl. *J* XIII, 22) hingegen hält sich Bileam in Midian auf; auf seinen Rath verleiten die Midianiter Israel zur Abgötterei, und wird er dann auch mit diesen zusammen getödtet. Mit der erstgenannten Anschauung stimmt Mich. VI, 5 durchaus, *D* XXIII, 4, 5 und *J* XXIV, 9 wenigstens in den Grundzügen überein.

Die Erzählungen, in welchen heterogene Bestandtheile zu einem oft wenig conformen Ganzen vereinigt sind, sollen an dieser Stelle nicht näher dargelegt

werden: wir kommen später auf dieselben zurück. Sehr deutlich fällt der zusammengesetzte Charakter in die Augen in *E* VII—XI; XIV (zwei Vorstellungen von dem Durchzug!); XIX, 1—XX, 21 und XXIV (Capitel, in welchen, wie sie vorliegen, durch Vereinigung widersprechender Berichte eine fast unlösliche Verwirrung sich zeigt, ebenso wie in) XXXI, 18—XXXIV (wo, um ein Beispiel anzuführen, Cap. XXXII, 7—14 im Widerspruch mit v. 17 ff. und v. 30 ff. steht; desgleichen Cap. XXXII, 25—29 [wo die Strafe vollzogen erscheint] mit v. 30—34 [wo um Abwendung derselben gebeten wird]); *N* XIII, XIV (vgl. Th. T. XI, 545 ff.); XVI, XVII (vgl. ebend. XII, 139 ff.); XXV (nach dem einen Bericht treibt Israel Abgötterei mit den Töchtern der Moabiter, nach dem andern mit denen der Midianiter; vgl. De profeten en de profetie onder Israël II, 134—136).

[13]) Bei einer genauen Lectüre des Buches Josua trifft man des Oefteren auf Beispiele der Verschmelzung auseinandergehender Berichte. Die Aussendung der Kundschafter (Cap. II) widerspricht der in Cap. I, 10, 11, vgl. III, 2, gemachten chronologischen Angabe. In Cap. III und IV finden sich eine Menge von Notizen, die, wenn sie von einem Verfasser herrühren, sich nicht erklären lassen. Mit Cap. VI, 2—5 (der Trompetenschall, das Zeichen des Falles Jerichos) stimmen v. 8 ff. (wo der Trompetenschall den Umgang um die Stadt fortwährend begleitet) nicht recht überein. In Cap. VIII stehen v. 3 ff. mit v. 12 ff. im Widerspruch. Der zusammengesetzte Charakter von Cap. IX geht aus v. 17—21 hervor, wo das schon bestimmt und den Gibeoniten mitgetheilt wird, was Josua v. 22 erst untersucht, um danach das Urtheil zu fällen; ferner aus der doppelten Angabe über die Bestimmung der Gibeoniten zu „Holzhackern und Wasserträgern für die Gemeinde“ oder zu „Sclaven von Jahwes Hause“ (v. 21, 23; hier wird, gegen die Regeln der Grammatik, das eine mit dem andern verbunden).

[14]) Vgl. W. H. Kosters, de historiebeschouwing van den Deuteronomist, met de berichten in Gen.—Num. vergeleken (Leiden, 1868). Wir kommen später auf diesen Punkt zurück; hier nur einige Beispiele. *D* IX und X wird *E* XXXII fast wörtlich wiedergegeben. Cap. I, 6—19 weist deutlich auf *E* XVIII und *N* XI zurück und verschmelzt diese beiden Berichte zu einem (Anm. 12). In Cap. I, 20—46 findet sich mehr als ein Ausdruck aus *N* XIII f. wieder, v. 20—22 aber auch die Nachricht, dass Moses die Kundschafter auf die Bitte der Israeliten aussandte. Cap. II, 4—8 unterscheidet sich von *N* XX, 14—21. Für Cap. I, 37; III, 26; IV, 21 — Jahwe zürnt dem Moses wegen der Israeliten — fehlen im Buch Numeri die Parallelen.

Wenn dieser Widerspruch der geschichtlichen Berichte untereinander sehr bestimmt von der Verschiedenheit ihrer Verfasser Zeugniss giebt, so müssen wir a priori erwarten, dass dies auch im Sprachgebrauch sich zeigt. Und so ist es in der That: die abweichenden Erzählungen unterscheiden sich in der Sprache, in eigenthümlichen Wendungen und im Stil von einander. Die Geschichtsberichte gehen in dieser Hinsicht sogar so weit auseinander, dass, auch abgesehen vom Inhalt und in Fällen, wo der Natur der Sache nach dieser nichts beweisen kann, die Verschiedenheit in der Form genügen würde, um

die Annahme mehrerer Verfasser über alle Bedenken zu erheben[15]). Für unsern gegenwärtigen Zweck mag es genügen, darauf hinzuweisen, da uns Sprachgebrauch und Stil nicht nur zum Auseinanderhalten der Berichte von verschiedener Herkunft dienen, sondern auch, und vor Allem, zur Zusammenstellung der von einer Hand herrührenden Abschnitte, und sie deshalb im Folgenden, wo hiervon die Rede ist, ganz von selbst wieder zur Sprache kommen.

[15]) Es erscheint fast überflüssig zu bemerken, dass z. B. die beiden Schöpfungserzählungen und die beiden Berichte über die Sintfluth (Anm. 11) sich auch in der Form stark von einander unterscheiden. Hier stimmen also Inhalt und Sprachgebrauch miteinander überein. Die Form allein genügt, um zu erkennen, dass z. B. *G* XVII von einem andern Verfasser herrührt als *G* XV f. und *G* XVIII. Ebenso scharf ist *G* XXIII von dem Vorhergehenden und Folgenden unterschieden. Doch es dürfte nicht nöthig sein, Weiteres anzuführen, schon deshalb, weil die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs und der Schreibweise, welche wir in der Gesetzgebung constatirt haben (§ 3, A. 9, 10), in Folge des nahen Zusammenhangs derselben mit der Geschichte sich auch hier zeigen muss und wirklich zeigt.

Ausser den Widersprüchen innerhalb der Geschichtserzählungen des Hexateuch und ihrer Verschiedenheit in der Form bezeugt auch ihr Inhalt, oder genauer die Vorstellung, welche sie uns von der historischen Wirklichkeit geben, den sehr bedeutenden Abstand, welcher sie von den Thatsachen selbst scheidet. Die Genesis können wir hier übergehen, weil die darin gegebene Schilderung der Patriarchenperiode hinsichtlich ihrer Entstehungszeit kein zweideutiges Zeugniss giebt[16]). Anders steht es mit der Beschreibung des Auszugs aus Egypten, der Wüstenwanderung und der Eroberung und Vertheilung Kanaans, welche die folgenden Bücher enthalten. Diese ist, um es kurz zu sagen, durch und durch unhistorisch und kann daher erst Jahrhunderte nach Moses und Josua schriftlich aufgezeichnet sein.

Das Recht, in dieser Weise aus dem Inhalt der Berichte auf ihr chronologisches Verhältniss zu den Thatsachen selbst zu schliessen, kann nicht in Zweifel gezogen werden. Allerdings muss erst untersucht werden, ob das Alter der Berichte unabhängig von ihrem Inhalt aus ihrem gegenseitigen Verhältniss und ihrer Form erschlossen und auf diese Weise ihre historische Bedeutung festgestellt werden kann; aber wenn diese Untersuchung abgeschlossen ist und zu einem positiven Resultat geführt hat, dann darf auch andrerseits der mehr oder weniger geschichtliche Charakter der Erzählungen als Hülfsmittel für die Bestimmung ihres Abstandes von den Thatsachen selbst mit herangezogen werden. Natürlich nur unter der Bedingung, dass man einen all-

gemein anerkannten Massstab an den Inhalt der Berichte anlegt. Sonst fehlt der hieraus gezogenen Folgerung die Beweiskraft, wenigstens für diejenigen, die gegen den angewandten Massstab Einwand erheben. Deshalb dürfen die Wundergeschichten des Hexateuch — auch nachdem wir seinen geschichtsurkundlichen Charakter bereits einigermassen kennen gelernt haben — hier nicht in den Kreis der Betrachtung gezogen werden: das Urtheil über dieselben wird zu sehr durch persönliche Erwägungen bestimmt, als dass es einstimmig lauten könnte. Doch giebt es Forderungen, welche jede geschichtliche Erzählung, auch die Wundererzählung, erfüllen muss, und von denen die Berichte immer und überall um so weiter abzuweichen pflegen, je jünger sie sind und je weniger sie daher durch die Wirklichkeit oder durch die lebendige Erinnerung an dieselbe bestimmt werden.

Zu diesen Forderungen gehört ein gewisses Mass von Vollständigkeit und Deutlichkeit, wie es jeder der Wirklichkeit entsprechenden Schilderung eigen ist, wie es aber andrerseits da oft fehlt, wo man sich von derselben im Allgemeinen gar keine oder nur eine unklare Vorstellung gemacht hat. Es lässt sich nun nicht verkennen, dass in den Büchern Exodus — Josua Unvollständigkeit und Undeutlichkeit durchaus nichts Seltenes sind; insbesondre wird hier die vierzigjährige Wüstenwanderung bald beinahe mit Stillschweigen übergangen, bald, was die Hauptpunkte betrifft, sehr mangelhaft und in sehr verschiedener Weise besprochen[17]). Doch während hierüber die Meinungen noch getheilt sein können, führt die Anwendung einer andern Forderung zu ganz unanfechtbaren Resultaten. Die Darstellung der Thatsachen in den letzten Büchern des Hexateuch entspricht im Allgemeinen den räumlichen und zeitlichen Bedingungen nicht, denen jedes Ereigniss unterworfen und auf welche hin deshalb auch jeder geschichtliche Bericht zu prüfen ist. Der Auszug, die Wanderung, der Jordanübergang und die Ansiedlung in Kanaan, wie sie uns im Hexateuch geschildert werden, sind einfach unmöglich. Vergebens sucht man sich eine Vorstellung davon zu bilden, so lange man an den Angaben des Hexateuch selbst festhält. Je mehr man auf Einzelheiten eingeht, um so deutlicher springt dies in die Augen[18]). Diese Thatsache ist für die Charakteristik des Hexateuch von der grössten Bedeutung. Und das um so mehr, als die bezeichnete Schilderung des Hergangs der Ereignisse nicht etwa nur hier und da, sondern durchgehends sich zeigt, in einigen Abschnitten sogar als ein geschlossenes System sich kundgiebt, das anfangs den Eindruck einer genauen Wiedergabe der Wirklichkeit macht, wenn sich dies aber als

unmöglich erweist, auf die dichterische Auffassungsweise zurückgeführt werden muss, welche auch unhistorische Voraussetzungen als Thatsachen darzustellen und abzurunden pflegt[19]).

Man müsste dies Urtheil über den historischen Charakter des Hexateuch fällen, auch wenn man ausser Stande wäre, die Vorstellung der Thatsachen, welche demselben zu Grunde liegt, genetisch zu erklären. Es ist aber durchaus nicht schwer, diese Erklärung zu finden. Die bezeichnete Vorstellung ist aus dem Bedürfniss heraus entstanden, sich die Ereignisse längst vergangener Jahrhunderte anschaulich und als der Wirklichkeit entsprechend so zu sagen greifbar zu machen. Zu dem Ende pflegt die Ueberlieferung auch sonst concentrirend zu verfahren, — die Thatsachen einer ganzen Periode als in einem kurzen Zeitabschnitt, die Thaten eines oder mehrerer auf einander folgender Geschlechter als in der Lebensdauer eines einzigen grossen Mannes verlaufend darzustellen. Dass dies auch in Israel und hinsichtlich der grossen Ereignisse geschah, welche den Inhalt der Bücher Exodus—Josua bilden, ist a priori wahrscheinlich, geht aber überdies aus einer Anzahl in diese Bücher aufgenommener Berichte deutlich hervor[20]). Wir sehen darin die unverkennbaren Spuren des zusammenfassenden oder Concentrations-Processes, welcher der Aufzeichnung der Geschichtserzählungen des Hexateuch vorangegangen sein muss, und somit einerseits einen neuen Beweis für den jüngeren Ursprung desselben, andrerseits die oben besprochene Erklärung der unhistorischen Vorstellung der Thatsachen, die in der That aus jenem Process mit Nothwendigkeit folgen musste[21]).

[16]) Vgl. meine Abhandlung über „de stamvaders van het Israëlietische volk“ in Th. T. V, 255—312. Man könnte meinen, dass die dort zusammengestellten Thatsachen deutlich genug sprächen. Aber sie führen doch erst auf einem Umwege zu bestimmten Schlüssen hinsichtlich des Alters der Berichte und stehen deshalb jedenfalls hinter den Erscheinungen zurück, auf welche hier (Anm. 17—20) die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll.

[17]) Aus der Inhaltsübersicht (§ 1) geht hervor, dass die Ankündigung der Wüstenwanderung, im 2. Jahre nach dem Auszug, *N* XIV sich findet. Die Stellung von *N* XV—XIX lässt vermuthen, dass die dort mitgetheilten Gesetze während dieser Wanderung erlassen sind, und dass der Aufstand des Korah, Dathan und Abiram in eben diese Zeit fällt. Aber ebenso wenig wie dies Ereigniss werden jene Gesetze chronologisch näher bestimmt. *N* XX, 1 folgt: „Und die Kinder Israel, die ganze Gemeinde, kamen in die Wüste Zin im ersten Monat, und das Volk lag zu Kades. Und Mirjam starb daselbst und ward daselbst begraben“. „Im ersten Monat“ — in welchem Jahre? Wenn im 40., so wird der Zeitraum von 38 Jahren ohne irgend welchen näheren Hinweis durch Cap. XV—XIX ausgefüllt; wenn im 3., so dass auch das v. 2—13

beschriebene Ereigniss in dasselbe fällt, so liegen zwischen v. 13 und v. 14—22 (Gesandtschaft an den König von Edom) 37 Jahre, was in dem Bericht mit keiner Silbe angedeutet wird. Doch ist dies nicht der einzige Punkt. In Betreff der Wanderung steht der Hexateuch mit sich selbst im Widerspruch. Dieselbe beginnt in Kades (oder Kades Barnea) nach *D* I, 40 (vgl. v. 19); II, 1, 13, 14; *J* XIV, 7; *N* XIII, 26 (קדשה) nach der von dort erfolgten Aussendung der Kundschafter; von einer Rückkehr nach Kades ist in den Stellen des Deut. keine Rede. Dagegen ist nach *N* XII, 16; XIII, 3, 26 (מדבר פארן אל) die Wüste Pharan der Ort, von wo die Kundschafter ausgehen, und die Ankunft in Kades fällt viel später, vielleicht erst in das 40. Jahr (*N* XXXIII, 37; wahrscheinlich auch XX, 1^{a}). Noch eine dritte Anschauung findet sich *D* I, 46: „ihr bliebet in Kades viele Tage, so lange ihr dort verweiltet" (d. h. eine lange Zeit hindurch, deren Dauer der Verfasser nicht zu bestimmen wagt) — eine Anschauung, die wir künstlich mit den beiden andern in Einklang bringen müssen, da wir sie auch anderswo, nämlich Jud. XI, 16, 17, vielleicht auch *N* XX, 1^{b} („und das Volk blieb in Kades") wieder finden. Diese Erscheinungen lassen eigentlich nur eine Erklärung zu: als der Geschichtsbericht des Hexateuch verfasst wurde, gehörte Israels Aufenthalt in der Wüste zu den längst vergangenen Zeiten, von denen der Eine sich diese, der Andere jene Vorstellung bildete, Niemand aber eine recht in sich zusammenhängende Schilderung zu geben im Stande war. Weshalb *N* XXXIII, trotz v. 2, uns auf keine andere Auffassung führen kann, wird sich weiter unten herausstellen (§ 6 A. 43 u. 16, A. 12). — Sehr fragmentarisch und undeutlich ist auch *N* XXI, 1—3 (vgl. XXXIII, 40) und im Allgemeinen die Beschreibung der Eroberung Kanaans, die nach *J* XXII, 3 „viele Tage" in Anspruch nimmt, nach Cap. XIII, 1 bis zu Josuas Alter, während Cap. VI ff. den Anschein erwecken, als ob sie in sehr kurzer Zeit verlaufen wäre. Andere Beispiele, die weniger auf der Oberfläche liegen, werden später in grosser Zahl sich herausstellen.

[18]) Es ist das grosse Verdienst des Bischofs von Natal, Dr. J. W. Colenso, diese Thatsache, die zwar schon früher bemerkt war, aber allmählig in Vergessenheit zu gerathen drohte, wieder in Erinnerung gebracht und für Jedermann deutlich gemacht zu haben. Vgl. von seinem S. 5 angeführten Werke P. I. Ein einzelner Abschnitt der Erzählung, der Durchzug durch das Schilfmeer (*E* XIV), war schon — in einem der von Lessing herausgegebenen Fragmente — durch H. S. Reimarus einer derartigen Kritik unterworfen worden (mit aufgenommen in Klose's — unvollendete — Ausgabe der „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" [Zeitschr. f. hist. Theol. 1852, S. 404—426]). Die Zahl der streitbaren Israeliten wird *E* XII, 37; *N* XI, 21 auf 600000 angegeben, womit *N* I, 46; II, 32; XXVI, 51; (vgl. auch *E* XXXVIII, 25 ff.) übereinstimmen; das ergiebt ein Volk von $2^{1}/_{2}$ Millionen Seelen. Dies ist die durchgehende Vorstellung des Hexateuch, mit welcher zwar einige andere Stellen nicht im Einklang stehen (vgl. GvI I, 174 ff.), von der wir aber doch bei unserer Kritik ausgehen müssen. Der Grösse dieser Menschenanzahl war (*E* XII, 38) die der Viehheerden entsprechend; auf welche enormen Zahlen man kommt, wenn man die Angaben des Hexateuch über die regelmässige Feier des Passahfestes (*E* XII; *N* IX, 1—14; *J* V, 10) als historisch ansieht, hat Colenso (p. 57 ff., 65 ff.) gezeigt. Man überlege, was die Auswanderung einer solchen Menge — darunter Greise, Kranke, Schwache und Kinder —

sagen will und die nothwendig damit verbundene Verwirrung, die Beschwerden, welche das Leben in Zelten und deren Transport mit sich bringt, die für so viel Vieh nothwendige Menge des Futters, — und lese dann *E* XII, XIV u. s. w., um sich zu überzeugen, dass die Erzähler an das Alles nicht gedacht haben und als die einfachste Sache von der Welt darstellen, was unter den von ihnen selbst angegebenen Raum- und Zeitverhältnissen vollständig unmöglich ist. Man denke speciell an den Durchzug durch das Schilfmeer in einer Nacht (*E* XIV, 20, 24, 27); an den Uebergang über den Jordan, der nach *J* III, IV nicht mehr als einen Tag in Anspruch nimmt; an den Marsch der sämmtlichen streitbaren Männer um Jericho herum wieder an einem Tage, der am siebenten Tage sogar sieben Mal wiederholt wird (*J* VI); endlich an den Zug des gesammten Israel — „die Fremdlinge sowohl als die Einheimischen“, „die ganze Gemeinde und die Weiber und Kinder und Fremdlinge, die unter ihnen wandelten“ — aus dem Lager, mitten durch das noch nicht eroberte Land, zu den Bergen Ebal und Garizim; an das Zusammensein aller dieser Menschen in dem Raum zwischen diesen beiden Bergen und an die Vorlesung der Thora vor ihren Ohren (*J* VIII, 30—35). Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man die Vorstellung von allen diesen Dingen im Hexateuch eine ungereimte nennt. Die wunderbare Speisung des Volkes mit Manna und Wachteln (*E* XVI; *N* XI) und das Wasser aus dem Felsen (*E* XVII, 1—7; *N* XX, 1—13) beseitigen keine einzige von diesen Schwierigkeiten.

[19]) Neben den runden Zahlangaben — *E* XII, 37; *N* XI, 21 — finden sich *N* I, 46; XXVI, 51 scheinbar sehr genaue Ziffern, die durch Zählung der streitbaren Männer der einzelnen Stämme sich ergeben. Mit den letzteren hängt die detaillirte Marschordnung (*N* II), die genauen Bestimmungen über den Dienst der Leviten und ihre Lagerstätte im Lager (*N* III, IV) und die Schilderung des Auszugs aus der Sinai-Wüste (*N* X, 11—28) zusammen. So in's Einzelne gehende Angaben scheinen auf den ersten Blick auf persönlicher Anschauung oder wenigstens auf sehr lebendiger Erinnerung und gleichzeitigen Berichten zu beruhen. In dieser Weise sind sie denn auch vielfach beurtheilt worden. Aber wenn es feststeht (vgl. Anm. 18), dass die ganze Vorstellung nicht historisch sein kann, so muss diese Auffassung durch eine andere ersetzt werden. Die runden Zahlen werden dann die älteren; die genaueren Angaben sind dann erst deshalb aus jenen abgeleitet und derartig bestimmt, weil es dem Verfasser darum zu thun war, ein anschauliches Bild zu entwerfen, in welchem nichts Unsicheres und Unbestimmtes übrig blieb. A posteriori wird diese Auffassung durch eine ganze Reihe von Thatsachen gestützt, u. a. durch das höchst eigenthümliche Verhältniss der Volkszählungsresultate in *N* I und XXVI (vgl. GvI II, 74); durch die Angabe der Zahl der männlichen Erstgebornen in Israel, *N* III, 40—51 (vgl. Col. a. a. O. p. 84—90); durch die Schilderung des Krieges gegen Midian, *N* XXXI (ebend. p. 139—146) u. s. w. Alle diese Einzelheiten zeigen, wenn man sie als historisch auffasst, unüberwindliche Schwierigkeiten. — Weitere Beweise für den jüngeren Ursprung der detaillirten Berichte s. § 15, A. 20—22.

[20]) Es erscheint rathsam, zunächst auf die einzelnen Berichte aufmerksam zu machen und erst dann (Anm. 21) die allgemeinen Schlüsse daraus zu ziehen und zu begründen. Zu den am meisten in die Augen fallenden gehören:

a) *N* XXXII, 33, 39—42; *D* III, 12—16; IV, 43; XXIX, 7; *J* XII, 6 u. die Parall. in diesem Buch, in welchen nicht nur Rubens und Gads, sondern auch Halb-Manasses Ansiedlung jenseit des Jordans als eine Bestimmung des Moses erwähnt wird. Sicher bezog sich dieselbe auch auf Jaïr ben Manasse, nach dem einige Nomadendörfer in Gilead Havvôth Jaïr genannt wurden, — ein Name, von welchem Moses selbst *D* III, 14 bezeugt, dass er geblieben war „bis auf diesen Tag“(!). Nun haben wir aber *N* XXXII, 1—32 einen Bericht, nach dem Moses nur dem Ruben und Gad erlaubte, jenseit des Jordans zu bleiben, und in v. 33, 39—42 finden wir die deutlichsten Beweise dafür, dass Halb-Manasse erst später in Verbindung mit diesen beiden Stämmen gebracht wurde. Ausserdem geht aus Jud. X, 3—5 hervor, dass Jaïr, der den Havvôth Jaïr den Namen gab, in der Richterperiode lebte. Wir folgern daraus, dass die Ansiedlung von Halb-Manasse d u r c h M o s e s unhistorisch ist und ihre Entstehung dem Bemühen verdankt, alles, was vor dem Uebergang über den Jordan lag, also auch die Verfügung über das transjordanische Gebiet, auf ihn zurückzuführen. Dies wird a posteriori gestützt durch die Thatsache, dass die Verfasser von *D* III, 14; *J* XIII, 30 hinsichtlich der Havvôth Jaïr irren, dieselben nicht nach Gilead, sondern nach Basan verlegen und mit den 60 dort befindlichen nicht unbeträchtlichen Städten verwechseln (im Widerspruch mit 1. Reg. IV, 13; Jud. X, 3, 4; 1. Chron. II, 21—23). Vgl. Th. T. XI, 478—482.

b) Hebron und Debîr sind von Kaleb, dem Kenissiter, und dessen jüngerem Bruder Othniel erobert (*J* XIV, 6—15; XV, 13—19). Da Kaleb und dessen Nachkommen später in den Stamm Juda aufgenommen wurden, so konnte diese Eroberung, wenigstens die von Hebron, Jud. I, 10 diesem Stamme zugeschrieben werden. Indessen wird in Uebereinstimmung mit der Annahme, dass J o s u a ganz Kanaan unterwarf, auch dieser der Eroberer beider Städte genannt, *J* X, 36 ff. (Hebron; alle Einwohner werden vernichtet); v. 38 ff. (Debîr; desgl.); XI, 21—22 (Ausrottung a l l e r Enakskinder aus Hebron, Debîr, Anab und dem ganzen Gebirge Juda), vgl. XII, 10, 13 (die Könige von Hebron und Debîr werden unter den von Josua Geschlagenen aufgezählt).

c) Nach Jud. I, 17 hat der Stamm Juda nach Josuas Tode Sephat erobert und diesen Ort Horma genannt. *J* XII, 14 aber ist der König von Harma einer der von Josua unterworfenen Fürsten, und *N* XXI, 1—3 wird erzählt, dass die Israeliten unter Moses Führung Rache nehmen für die ihnen vom König von Arad zugefügte Niederlage, die Kanaaniter schlagen und „die Stätte“ Horma nennen. Auch findet sich dieser Name schon *N* XIV, 45; *D* I, 44. Die Waffenthat Judas konnte in den späteren Berichten sowohl dem Josua wie dem Moses zugeschrieben werden, weil Horma ein Grenzort war und eben sowohl zu Kanaan, wie zur Wüste gerechnet werden konnte.

d) Dass der Bericht über die Eroberung und Verwüstung Hazors, *J* XI, 1, 10, 11, 13 zurückdatirt ist, geht aus Jud. IV, V deutlich hervor. Wenn Hazor wirklich durch Josua verbrannt und alle Einwohner getödtet worden wären, wie hätte dann diese Stadt in der Richterperiode so mächtig sein können, dass sie sich die nördlichen Stämme unterwarf und 20 Jahre lang (Jud. IV, 2) beherrschte?

e) Wie die Lage, in welcher sich die Gibeoniten nach Salomo (1. Reg. IX, 20 ff.) befanden, *J* IX zurückdatirt und auf eine Bestimmung Josuas zurück-

geführt worden ist, habe ich in der Zeitschrift Nieuw en Oud, 1868, p. 1—19 nachgewiesen. Ueber v. 21, 23 s. oben Anm. 13.

[21]) Es besteht m. E. ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen der Häufung der Ereignisse auf die Zeit und die Persönlichkeiten des Moses und Josua, von der in Anm. 20 einige Beispiele angeführt sind, und der in Anm. 18 u. 19 besprochenen gänzlich unhistorischen Vorstellung. Beide treffen zusammen in der Zurückdatirung der israelitischen Nation, welche in Wirklichkeit erst durch die Kämpfe der Richterperiode und unter dem Königthum entstanden ist, die aber im Hexateuch als schon vorhanden uns entgegentritt, unter Moses Führung aus Egypten und durch die Wüste zieht und sich jenseit des Jordans niederlässt, um von dort aus unter Josua sich Kanaans mit einem Schlage zu bemächtigen und dasselbe unter sich zu vertheilen. Vgl. hierüber GvI I, 136 ff. Sehr natürlich dachte man sich diese israelitische Nation als sehr zahlreich, eng verbunden und in einem Lager vereinigt, das in der Wüste öfter den Ort wechselt und nach dem Uebergang über den Jordan zunächst in Gilgal (*J* IV, 19 ff.; IX, 6; X, 6, 7, 9, 15, 43; XIV, 6) dann in Silo aufgeschlagen wird (*J* XVIII, 1, 9). Was an historischer Wahrheit dem zu Grunde liegen kann, hat K. H. Graf, der Stamm Simeon (1866), S. 9 ff. sehr richtig auseinandergesetzt. Indessen kann die Vorstellung des Hexateuch, wie sie uns vorliegt, nur als ein Product der Jahrhunderte lange nach Moses und Josua angesehen werden, als der wahre Hergang der Ereignisse fast in Vergessenheit gerathen war, und die wirklichen historischen Erinnerungen nur in einem Phantasiegemälde eine Stelle erhalten und so weiter überliefert werden konnten. Unsere weitere Untersuchung wird dies noch deutlicher zeigen. Die Hauptsache ist jedoch schon jetzt über alles Bedenken erhoben, so dass hinsichtlich des Standpunktes, von welchem aus wir den Hexateuch zu betrachten haben, kein Zweifel mehr übrig bleibt.

Das Resultat dieser Untersuchung ist dasselbe wie das der vorläufigen Kritik der Gesetzgebung (§ 3). Wenn auch dem Hexateuch nach § 1 eine gewisse Einheit nicht abgesprochen werden kann, so ist doch nunmehr klar, 1) dass sich Bestandtheile verschiedenen Ursprungs darin unterscheiden lassen, 2) dass die Mehrzahl derselben von der Periode des Moses und Josua sich weit entfernt zeigen und dass deshalb 3) die Zusammenstellung in ihrer Gesammtheit von dieser Periode durch viele Jahrhunderte geschieden sein muss. Die Zerlegung des Hexateuch in seine Bestandtheile: das ist die Aufgabe, um deren Lösung es sich nunmehr handelt.

§ 5. Ausgangspunkte für die Zerlegung des Hexateuch in seine Bestandtheile: die Gesetzesgruppen und die Gottesnamen.

Bei der kritischen Analyse, welche nach der Feststellung des betreffenden Materials nunmehr unsere Aufgabe ist, kommt Alles auf die Gewinnung fester Ausgangspunkte an. An der Hand der Geschichte der kritischen Untersuchung, welche jetzt seit länger als

einem Jahrhundert eifrig fortgeführt wird, brauchen wir nach solchen nicht lange zu suchen. Die Fülle der Gesetze theilt sich sofort und wie von selbst in drei Gruppen oder Abtheilungen; wie die Geschichtserzählungen zu verbinden bez. von einander zu scheiden sind, lehrt der eigenthümliche Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis und den ersten Capiteln des Exodus.

I. Die Eintheilung der Gesetze in drei Gruppen kann um so weniger zweifelhaft sein, als sie in der Thora selbst bestimmt angedeutet wird und deshalb auch in der Inhaltsübersicht (§ 1) schon vorläufig hervortreten musste. Indem wir mit dem am meisten in die Augen Fallenden beginnen, unterscheiden wir

A. die Gesetze in Ex. XX, 23—XXIII, 33. Ihre Folge ist keineswegs immer natürlich und regelmässig; einzelne Bestimmungen unterbrechen dieselbe und unterliegen dem Verdacht, nicht ursprünglich, sondern später eingefügt zu sein[1]. Doch im Ganzen gehören diese Gesetze zusammen und bilden — innerhalb der Grenzen, welche der Verfasser sich gezogen zu haben scheint[2] — ein vollständiges Gesetzbuch, das mit einer Ermahnungsrede, Cap. XXIII, 20—33, schliesst. Dementsprechend werden sie auch in dem unmittelbar darauf folgenden Geschichtsbericht mit dem Ausdruck סֵפֶר הַבְּרִית, das Bundesbuch, bezeichnet (Ex. XXIV, 7)[3]. Der vorhergehende Vers (Cap. XX, 22) verknüpft sie direct mit den Worten, welche Jahwe aus dem Himmel zu Israel geredet, d. i. mit dem Dekalog (Cap. XX, 1—17); weiterhin merkt man indessen hiervon nichts, so dass es zweifelhaft wird, ob diese Verknüpfung auch späteren Datums ist[4]. Einmal wird in diesen Gesetzen auf ein früheres Gebot Jahwes zurückverwiesen, Cap. XXIII, 15, wahrscheinlich auf Ex. XIII, 3—10. Ob aber diese Verweisung ursprünglich ist, d. h. von dem Verfasser der Gesetze selbst herstammt, ist zu bezweifeln[5]. Eine Ankündigung später auszufertigender Gesetze findet sich in dieser Gesetzsammlung nicht.

[1]) Cap. XX, 23—26 ist verwandt mit XXII, 17 ff. und XXIII, 14 ff. und würde neben diesen Stellen besser an seinem Platze sein als vor den Verordnungen über das bürgerliche Leben in Cap. XXI, 1—XXII, 16. Cap. XXI, 16 unterbricht den Zusammenhang von v. 15 und 17, zwei Vorschriften über das Verhalten der Kinder zu ihren Eltern. Cap. XXIII, 4—5 trennen v. 1—3 und v. 6—8 von einander, die sich auf die Pflichten der Richter und Zeugen beziehen. Cap. XXIII, 9 ist eine Wiederholung von Cap. XXII, 20; Cap. XXIII, 13 tritt störend zwischen die Bestimmungen über die heiligen Zeiten in v. 10—13 (Sabbatjahr und Sabbat) und v. 14 ff. (die drei hohen Feste); der Vers enthält überdies eine allgemeine Ermahnung, die hier noch zu früh kommt; Cap. XXIII, 14—19 endlich ist wohl das Resultat einer Ueberarbeitung, denn v. 16 passt

grammatisch nur halb zu v. 15; v. 17 würde man unmittelbar nach v. 14 erwarten; v. 19 a wiederholt in andrer Form Cap. XXII, 28 a. Vgl. hierzu Wellh. XXI, 559 f., der noch gegen einige andre Verse Bedenken hat, u. a. gegen Cap. XX, 23; XXII, 20 b, 21, 24 b, 30; XXIII, 9 b, wo des Oefteren der Plural den sonst gewöhnlich gebrauchten Singular ablöst.

[2]) Was unter diesen „Grenzen" zu verstehen ist, ist klar: der Cultus wird nicht bis in die Einzelheiten hinein geordnet, die Rechte und Pflichten der Priester auch nicht einmal im Allgemeinen angegeben. Doch sagt der Gesetzgeber, Cap. XXII, 28—30; XXIII, 14 ff., über die Verehrung Jahwes was er für nöthig hält und kann sich — mit demselben Rechte wie z. B. der Verfasser von *D* XII ff. — der Bestimmungen über die das Priesterthum betreffenden Dinge enthalten. Wenn wir deshalb sein Gesetzbuch unvollständig nennen wollten, so würden wir einen willkürlichen Massstab anlegen.

[3]) Der einstimmigen Annahme, dass Cap. XXIV, 3—8 unmittelbar mit Cap. XX, 23—XXIII zu verbinden sei, tritt, so viel ich sehe, nur Colenso entgegen mit der Behauptung (Wellhausen on the composition etc. p. 27 ff.), dass Cap. XXIV, 3—8 in eine ältere Erzählung eingeschoben sei, in welcher auf Cap. XX, 23—XXIII (abgesehen von einigen Zusätzen) Cap. XXIV, 1, 2, 9—11 folgte, so dass nach ihm „das Bundesbuch" kein ursprünglicher, sondern ein später gegebener Name ist. Aber er verkennt deshalb nicht, dass Cap. XXIV, 3—8 e mente auctoris sich auf die Sammlung Cap. XX, 23—XXIII bezieht. Das fällt auch sofort in die Augen. Die Unterscheidung zwischen „Worten Jahwes" und „mischfatîm" (v. 3) stimmt zu Cap. XXI, 1; wo diese mischfatîm ein Ende haben, wird nicht gesagt; vielleicht Cap. XXII, 16, bis zu welchem Verse die Verordnungen meist in der conditionalen Form (וְכִי) erscheinen; mit v. 17 beginnen dann die religiös-sittlichen Vorschriften und Ermahnungen (vgl. Anm. 1).

[4]) Es kann unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass in Cap. XXIV, 3—8, wo der Bund zwischen Jahwe und Israel geschlossen wird, der Dekalog gar nicht erwähnt wird. In das von Moses geschriebene Buch wurde er sicher nicht aufgenommen, und dies Buch war (v. 4, 7, 8) die Basis des Bundes. Das lässt sich nur erklären, wenn man annimmt, dass das Bundesbuch selbst und Cap. XXIV, 3—8 ursprünglich nicht mit dem Dekalog in Verbindung standen, woraus weiter folgen würde, dass Cap. XX, 22 b später als Anknüpfung hinzugefügt wäre. Dass nämlich die Worte „ihr habt gesehen, dass ich aus dem Himmel zu euch gesprochen habe" auf die Verkündigung des Dekalogs gehen, hat Colenso wohl früher (P. VI, 149 seq.) nicht erkannt, wird jetzt aber allgemein, auch von C. (Wellhausen, on the composition etc. p. 43), angenommen.

[5]) Sie findet sich in dem Abschnitt Cap. XXIII, 14 ff., von dem wir schon sahen, dass er nicht unverändert geblieben (Anm. 1), wenigstens sicher in einem Verse nicht, der in seiner gegenwärtigen Gestalt sich nicht gut an v. 16 anschliesst. Auch die Analogie von Cap. XX, 22 b (Anm. 4) macht es wahrscheinlich, dass der Hinweis aufgenommen wurde, als das Bundesbuch in dem Bericht über die sinaitische Gesetzgebung eine Stelle erhielt.

B. Die Gesetze im Deuteronomium. Ihre Selbständigkeit gegenüber den in den vorhergehenden Büchern sich findenden Gesetzen ist

nicht zu bezweifeln: sie stehen ganz für sich da und erheben selbst den Anspruch für eine besondere Gesetzsammlung zu gelten (vgl. § 1 und § 2, A. 4—7). Die Frage kann nur sein, 1) wo diese Sammlung beginnt und schliesst, und 2) ob dieselbe in ihrer ursprünglichen Gestalt, wenn auch durch spätere Zusätze erweitert, auf uns gekommen ist. Wenn wir uns nach den in dem Buche selbst gegebenen Andeutungen richten, so müssen wir zunächst Deut. I, 1—IV, 40; v. 41—43 und XXVII ff. von der Gesetzsammlung trennen und dieselbe also auf Cap. IV, 44—XXVI beschränken (vgl. § 1 und 2, A. 4—7); Cap. V—XI können wir als eine Einleitung ansehen, — ob von seiten des Gesetzgebers selbst oder von seiten eines Andern, das lässt sich erst später entscheiden[6]). Die Zusammenstellung von Gesetzen im engern Sinn, Deut. XII—XXVI, giebt sich als ein Ganzes zu erkennen. Die Folge der einzelnen Bestimmungen ist zwar hier und da auffallend, aber die Vermuthung, dass sie durch spätere Interpolationen in Unordnung gebracht worden sei, scheint doch nur an einzelnen Stellen gerechtfertigt[7]). In keinem Falle ist durch diese Zusätze der Charakter dieser zweiten Sammlung verändert: derselbe bleibt sich durchaus gleich und unterscheidet sie auf das Bestimmteste sowohl von dem Bundesbuch wie von den Gesetzen, welche im Folgenden noch zu behandeln sind[8]).

[6]) *D* V—XI und XII—XXVI werden gewöhnlich demselben Verfasser zugeschrieben. Die abweichende Meinung von Wellhausen (XXII, 462 f.) und J. J. P. Valeton (in dessen Abhandlung „Deuteronomium“ in den Studiën, Theol. Tijdschrift, Bd. V, 169—206, 291—313; VI, 133—174, 303—321; VII, 39—56, 205—227) wird in § 7 einer Beurtheilung unterzogen werden.

[7]) Der Mangel an Zusammenhang fällt an einzelnen Stellen sehr in die Augen. Cap. XVI, 21—22; XVII, 1 (gegen abgöttische Gebräuche und über die Wahl der Opferthiere) passen nicht zu Cap. XVI, 18—20 (Einsetzung von Ortsrichtern). Mit der zuletzt angeführten Bestimmung hängt Cap. XVII, 2—7 lose, v. 8—13 dagegen eng zusammen. Es erhebt sich deshalb das Bedenken, ob der Abschnitt Cap. XVI, 21—XVII, 1 oder — XVII, 7 an der richtigen Stelle steht. Auch die Folge der Vorschriften in Cap. XXI—XXV giebt stellenweise zu Bedenken Anlass. Doch lässt sich dieselbe, wie wir in § 7 sehen werden, meistens rechtfertigen.

[8]) Auch hierüber in § 7 das Nähere. Vorläufig die Bemerkung, dass z. B. Cap. XVII, 2—7, das im Uebrigen an etwas auffälliger Stelle steht (Anm. 7), mit andern deuteronomischen Gesetzen, wie Cap. XIII, 2—6, 7—12, 13—19, im Geist und Sprachgebrauch völlig übereinstimmt.

Wenn wir die Gesetze überschauen, welche nach Abzug des Bundesbuchs und der in Deut. XII—XXVI enthaltenen übrig bleiben, so finden wir nur einzelne, die mit diesen beiden Sammlungen mehr

oder weniger verwandt sind, Ex. XII, 21—27; XIII, 1 f., 3—10, 11—16; XXXIV, 10—27[9]). Dies veranlasst uns zunächst

C. alle übrigen Gesetze in den Büchern Exodus-Numeri in eine dritte Gruppe zusammenzufassen[10]). Diese Zusammenstellung erscheint dann aber auch von allen Seiten her gerechtfertigt. Die Sache verhält sich folgendermassen: die angeführten Gesetze bilden kein geschlossenes und geordnetes Ganzes; ihre Folge lässt sogar sehr viel zu wünschen übrig; einzelne Bestimmungen oder Verordnungsgruppen könnten fehlen, ohne dass eine fühlbare Lücke entstände; einige haben ganz den Charakter von Novellen; auch stehen sie, was den Inhalt betrifft, zuweilen mit einander im Widerspruch[11]). Trotzdem bilden sie gemeinsam eine Gruppe, die sich am Einfachsten als die priesterliche bezeichnen lässt. Die bei Weitem überwiegende Mehrzahl dieser Gesetze beschäftigt sich mit dem Cultus, dem Heiligthum und dessen Dienern, den Opfern und den Festen, der Reinheit und Reinigung, den Gelübden; auch wo sie andere Gegenstände behandeln, geschieht dies stets im Hinblick auf diese Hauptsachen und auf die Rechte und Interessen der Priester und Leviten, oder doch wenigstens im priesterlichen Sinn[12]). Dazu kommt, dass die Hinweise von einem Gesetz auf das andere in der ganzen Gruppe sehr zahlreich sind und die gegenseitigen Beziehungen innerhalb derselben sehr deutlich verrathen[13]). Wir tragen daher kein Bedenken, sie dem Bundesbuch und dem deuteronomischen Gesetz gegenüber als ein Ganzes zusammenzufassen, selbstverständlich ohne die Untersuchung der gegen ihre vollständige Einheit und ihren gemeinsamen Ursprung zeugenden Erscheinungen dadurch abschneiden zu wollen. Ebensowenig darf uns die Vereinigung der priesterlichen Gesetze zu einer Gruppe verleiten, den nahen Zusammenhang vieler dieser Gesetze mit einigen Abschnitten historischer Art[14]) aus dem Auge zu verlieren; vielmehr ist diese Verbindung von Gesetzgebung und Geschichte, oder, wie man es auch ausdrücken könnte, der regelmässige Uebergang von der letzteren zur ersteren, als eine der Eigenthümlichkeiten der priesterlichen Abschnitte anzusehen und bei der Beurtheilung ihres Charakters in Betracht zu ziehen.

[9]) Vgl. über diese Abschnitte den Commentar von Dillm.; Wellh. XXI, 543 ff., 553 ff.; Col. P. VI, 142 sq.; App. p. 89 sqq. und weiter unten § 9, A. 4.

[10]) Also: *E* XII, 1—20, 43—50; XXV—XXXI, 17; XXXV—XL; der ganze Leviticus und alle Gesetze des Buches Numeri, Cap. II—IV; V; VI; VIII, 1—X, 10; XV; XVIII; XIX; XXVII, 1—14; XXVIII—XXX; XXXIV—XXXVI, — wozu dann noch einige halb historische, halb gesetzgeberische Abschnitte kommen, wie denn *E* XXXV—XL gewiss ebenso gut auch schon zu den historischen Capiteln hätte gerechnet werden können. Vgl. unten Anm. 14.

[11]) Diese Behauptung findet zumeist schon in der Inhaltsübersicht der Thora (§ 1) ihre Begründung. Im Unterschiede von dem Bundesbuch und dem Deut. haben die Gesetze der 3. Gruppe keinen Anfang; *L* XXVI klingt bereits wie eine Schlussrede; doch folgt noch eine ganze Reihe von Gesetzen, u. a. unmittelbar darauf *L* XXVII, das an einer sehr unnatürlichen Stelle steht; nicht unnatürlicher freilich als *L* XXIV (v. 1—9 über die Zubereitung des Oels für den heiligen Leuchter und der Schaubrote; v. 10—23 über die Bestrafung des Gotteslästerers und Strafen überhaupt), das den Zusammenhang von Cap. XXIII (Feste) und XXV (Sabbat- und Jubeljahr) unterbricht. Man beachte ferner die Stellung von *N* V, 5—10 (Schuldopfer), v. 11—31 (Eifersuchtsopfer); VIII, 1—4 (über das Anzünden des goldenen Leuchters) u. s. w. — Zu den Gesetzen, welche ohne Schaden für das Ganze fehlen könnten, gehören *L* XVIII—XX und viele einzelne Bestimmungen im Buche Num., die im Uebrigen als Beispiele von Novellen angesehen werden können: *N* V, 5—10 (vgl. *L* V, 14—26); XV, 22—31 (vgl. *L* IV, 13—21; 27—31); XXVIII f. (vgl. *L* XXIII); XXX (vgl. *L* XXVII). — Als mit einander im Widerspruch stehend lernten wir bereits kennen (§ 3, A. 20, 17): *N* VIII, 24 und *N* IV; *N* XVIII, 21—32 (der Zehnte nur von den Feld- und Baumfrüchten) und *L* XXVII, 32 f. (der Zehnte auch vom Vieh). Vgl. ferner *L* XIX, 5—8 (die Dankopfer müssen am Tage der Darbringung oder am nächstfolgenden genossen werden) und *L* VII, 15—18; XXII, 29, 30 (die Lobopfer — eine Species der Gattung Dankopfer — müssen stets an demselben Tage gegessen werden) und eine Anzahl anderer Gesetze, die indess, weil ihr gegenseitiger Widerspruch nicht so auf der Oberfläche liegt, erst in § 6 zur Sprache kommen.

[12]) Bei der weitaus grösseren Mehrzahl der Gesetze fällt der priesterliche Charakter sofort in die Augen, z. B. bei *E* XXV—XXXI, 17; *L* I—VII; XVI; XXI f.; XXIII u. s. w. Aber auch bei den übrigen kann darüber eigentlich kein Zweifel sein. *L* XI—XV handeln von der Reinheit und Reinigung und verweisen den Israeliten stets auf den Priester als den, der allein befugt ist, das Reine und Unreine zu unterscheiden und in Jahwes Namen das unrein Gewordene zu reinigen (vgl. *D* XXIV, 8; Ez. XLIV, 23; Hagg. II, 11 ff.). *L* XVIII—XX enthalten zwar auch rein sittliche Gebote, aber der leitende Gedanke darin ist die Reinheit des Jahwe, dem Heiligen, geweihten Volkes; deshalb treten die Bestimmungen über das geschlechtliche Leben so sehr in den Vordergrund. In allen priesterlichen Gesetzen wird der Feiertag sehr nachdrücklich eingeschärft (*E* XXXI, 13—17; XXXV, 1—3; *N* XV, 32—36); mit der hohen Würdigung des Sabbats hängt das Gesetz über das Sabbat- wie über das Jubeljahr (*L* XXV) eng zusammen; die darin ausgesprochenen socialen Ideen finden sich *N* XXVII, 1—11 und XXXVI wieder; die Sorge für das Interesse der Priester und Leviten tritt *L* XXV, 32—34 deutlich hervor. Auch die Behandlung der Gelübde in *L* XXVII; *N* XXX und VI, 1—21 ist durch und durch priesterlich. Ausnahmen von der Regel giebt es hier in der That nicht: sogar der Abschnitt *N* XV, 37—41, von welchem man zunächst meinen sollte, dass er in das Deut. gehöre (vgl. Cap. VI, 8, 9; XI, 18—20; XXII, 12; auch *E* XIII, 9, 16), hat doch seine Eigenthümlichkeiten, mit denen er sich an die vorhergehenden priesterlichen Gesetze anschliesst; man beachte den Sprachgebrauch von v. 38 und vgl. v. 40, 41 mit *L* XVIII—XX.

[13]) Vgl. § 1, besonders Anm. 12, 14. Die dort angeführten Beispiele können

leicht vermehrt werden. Dass die Leviten erst im Buch Num. in Erscheinung treten, wird wohl hier und da als ein unterscheidendes Moment zwischen diesem Buche und den beiden vorhergehenden angesehen. Es ist aber vielmehr ein Zeugniss für die innere Conformität der Bücher Ex.—Num., dass die untergeordneten Diener des Heiligthums und der Priesterschaft erst zu einer Zeit erwähnt werden, als das ôhel mo'éd bereits errichtet, die Priester geweiht, die Opfer und die übrigen Bestandtheile des Cultus geregelt sind, — während überdies *E* XXXVIII, 21 und *L* XXV, 32—34, die Ausnahmen von der Regel, den Beweis liefern, dass die Leviten in den Büchern Ex.—Num. nicht unbekannt sind, aber mit Stillschweigen übergangen werden. Vgl. ferner *L* XXVII, 17 f., 21, 23 f.; *N* XXXVI, 4 mit *L* XXV; — *E* XXIX, 38—42 mit *N* XXVIII, 3—8; *L* VI, 1—6 u. s. w. Bei der specielleren Untersuchung der priesterlichen Gesetze (§ 6 und 15) kommen ja natürlich auch Unterscheidungspunkte zum Vorschein, zugleich aber auch Einheitsmomente in noch weit grösserer Zahl.

[14]) Vgl. § 4, A. 1, 2. Der Zusammenhang der historischen und legislativen Stücke ist zuweilen ein so enger, dass eine Grenzbestimmung unmöglich ist und mancher Abschnitt mit demselben Recht als historisch wie als legislativ bezeichnet werden könnte, z. B. *L* X; *N* VII (augenscheinlich ein Beispiel zur Nachahmung, wenn keine Vorschrift); IX, 1—14; XXXI.

Die Eintheilung sämmtlicher Gesetze in die drei bezeichneten Gruppen schien schliesslich auch auf den Geschichtsbericht des Hexateuch nicht ohne Einfluss bleiben zu können. Dies würde noch deutlicher hervortreten, wenn wir im Anschluss an diese Eintheilung die historischen Stücke zu sichten und jeder Gesetzesgruppe die damit verwandten Erzählungen zuzutheilen versuchen würden. Wir müssen aber zunächst diese geschichtlichen Berichte für sich einer Betrachtung unterziehen und, wenn möglich, auch hier sichere Ausgangspunkte für die kritische Auseinandersetzung zu gewinnen suchen.

II. Der Gebrauch der Gottesnamen, speciell der Namen Elohîm und Jahwe, in der Genesis und den ersten Capiteln des Exodus ist nunmehr bereits seit dem Jahre 1753, wo Astruc seine „Conjectures" herausgab [15]), der Gegenstand einer sorgfältigen Untersuchung und lebhaften Controverse, welche durchaus nicht ohne Frucht geblieben sind, sondern zu bestimmten Resultaten geführt haben. Dieselben braucht man wohl jetzt nicht mehr erst von langer Hand herzuleiten und zu begründen, als handelte es sich dabei um etwas ganz Neues, sondern darf sie als eine ausgemachte Sache einfach voraussetzen, natürlich nicht ohne Angabe der ihnen zu Grunde liegenden Erscheinungen und des Weges der Forschung, auf welchem sie gefunden sind.

1. Die Namen Elohîm und Jahwe sind keineswegs einfach Synonyma. Jahwe — wahrscheinlich eine Ableitung von הוה = היה, deren Bedeutung jedoch unsicher ist [16]) — ist der Eigenname des Gottes Israels; Elohîm — von dem ungebräuchlichen Stamm אלה,

fürchten —, ursprünglich ein wirklicher Pluralis, der die Objecte der menschlichen Furcht, die höheren Wesen, bezeichnete, gewöhnlich aber als Singularis mit der Bedeutung „die höhere Macht“ gebraucht, ist stets nomen appellativum[17]) und wird deshalb fortdauernd auch auf andere Götter als Jahwe bezogen. Sehr häufig jedoch wird in den Büchern des alten Testaments der Name Elohîm, mit oder ohne Artikel, dem einzigen Wesen, welches nach der Ueberzeugung der Verfasser Anspruch darauf erheben kann, dem Jahwe, beigelegt, und bekommt er dann insofern den Charakter eines nomen proprium[18]).

2. Der ursprüngliche Unterschied zwischen Jahwe und Elohîm ist häufig der Grund des Gebrauchs des einen oder des andern Namens[19]). Aber nicht immer. Auch sonst im alten Testament finden sich ebenso wie in der Genesis und in den ersten Capiteln des Exodus eine Reihe von Stellen, in denen sich der Gebrauch von Elohîm oder ha-Elohîm weder aus der Bedeutung dieses Namens im Unterschiede von Jahwe, noch aus dem Streben nach Abwechslung erklären lässt[20]); derselbe muss dann also seinen Grund in subjectiven Beweggründen haben, d. h. in der Vorliebe, welche die Verfasser, aus welchen Ursachen es immer sei, für Elohîm oder ha-Elohîm hegten.

3. Während sonst diese Beweggründe sich nur vermuthungsweise bestimmen lassen, werden sie, was die Genesis und Ex. I—VI betrifft, von den Autoren selbst dargelegt. Ex. VI, 2, 3 erklärt Elohîm, er habe sich den Erzvätern als El-Schaddai offenbart, und thut seinen Namen Jahwe, nach der Ansicht des Berichterstatters ohne Zweifel zum ersten Male, dem Moses kund[21]). Aehnliches lesen wir Ex. III, 13—15, in einer Erzählung, die von einem andern Verfasser herrühren muss als Ex. VI, 2, 3[22]). Die Berichterstatter, welche eine derartige Ansicht über den Namen Jahwe hatten, konnten denselben in ihren Erzählungen aus der vormosaischen Zeit weder Gott noch den damals lebenden Menschen in den Mund legen und werden höchst wahrscheinlich auch ihrerseits in den angeführten Erzählungen diesen Namen vermieden haben[23]). Nach der Offenbarung an Moses kommt der Grund, weshalb sie Elohîm vorzogen, in Wegfall. Wenn nun aber auch die Fortsetzung ihrer Mittheilungen uns im Hexateuch überliefert ist, so dürfen wir darum doch nicht erwarten, dass dieselbe sich durchgehends durch diese Eigenthümlichkeit kennzeichnen soll. Thatsächlich erscheint der Name Elohîm nach Ex. VI, 2, 3 viel seltener, zum Zeichen dafür, dass wir uns über den Einfluss, welchen die Ueberzeugung von dem mosaischen Ursprung des Namens Jahwe auf den Sprachgebrauch haben musste, nicht getäuscht haben[24]).

4. Es fällt sofort in die Augen, dass der ausschliessliche Gebrauch von Elohîm sich auf einen Theil der Genesis beschränkt, während in einem andern der Name Jahwe als bekannt vorausgesetzt und unbedenklich gebraucht wird[25]). Gen. IV, 26ᵇ macht es sehr wahrscheinlich, dass dies mit einer andern Ansicht über das Alter des Namens Jahwe zusammenhängt[26]). Doch in jedem Fall ist es ein unwidersprechlicher Beweis für die Zusammensetzung der Genesis aus Berichten verschiedener Herkunft; von denjenigen, deren Auffassung wir aus Ex. VI, 2, 3; III, 13—15 kennen, können wohl die Elohîm-Erzählungen oder -Abschnitte herrühren, nicht aber die mit dem Namen Jahwe.

5. Obwohl die beiden parallelen Berichte Ex. VI, 2, 3 und III, 13—15 sofort auf die Vermuthung hätten führen müssen, dass mehr als ein Erzähler in der Genesis sich absichtlich des Gebrauchs von Jahwe enthalten habe, wurden doch anfangs alle Elohîm-Stücke ein und demselben Verfasser zugeschrieben. Die fortgesetzte Untersuchung brachte indess die Unrichtigkeit dieser Ansicht zu Tage[27]). Einige Elohîm-Stücke, die mit Ex. VI, 2, 3 im Zusammenhang stehen, unterscheiden sich sehr deutlich und scharf von den Jahwe-Abschnitten, mit welchen sie gegenwärtig in der Genesis verbunden sind; andere dagegen, die möglicherweise mit Ex. III, 13—15 zusammenhängen, sind mit diesen Jahwe-Abschnitten nahe verwandt, viel näher als mit den Elohîm-Stücken der ersten Gruppe[28]). Darin liegt eigentlich nichts Befremdliches: zwei Berichterstatter, welche hinsichtlich des mosaischen Ursprungs von „Jahwe“ ein und dieselbe Ueberzeugung hegen und die darum beide diesen Namen vermeiden, können in vielen andern Beziehungen, hinsichtlich ihrer Lebenszeit, ihrer Richtung u. s. w., sich von einander unterscheiden. Wenn auch die eine Besonderheit, welche sie gemein haben, sofort in die Augen fällt, so ist dieselbe doch nur eine von den vielen Eigenthümlichkeiten, welche bei der Untersuchung des Ursprungs und des gegenseitigen Verhältnisses der einzelnen Abschnitte zu berücksichtigen sind[29]).

6. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass die Verfasser der so weit zurückliegenden Erzählungen auch die Fortsetzung der Geschichte behandelt haben, und dass ihre Berichte uns im Hexateuch überliefert sind[30]). Dies scheint in der That der Fall zu sein. Das gegenseitige Verhältniss der Erzählungen in den Büchern Exodus, Numeri und Josua ist, wie bereits nachgewiesen wurde, im Allgemeinen dasselbe wie in der Genesis; dort wie hier finden sich parallele und zugleich einander widersprechende Vorstellungen theils unmittelbar neben einander, theils zu einem Ganzen verschmolzen (§ 4, A. 11—13, 15).

Zudem erkennen wir nunmehr in diesen Berichten mit leichter Mühe die Fortsetzung der Erzählungsgruppen, welche wir im Anschluss an den Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis meinten unterscheiden zu können[21]. Indessen kann natürlich erst unsere weitere Untersuchung den vollständigen und überzeugenden Beweis hiefür liefern.

[15]) Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse (Bruxelles, 1753). Schon aus diesem Titel geht hervor, dass Astruc den mosaischen Ursprung der Genesis durchaus nicht bestreitet. Ueber die Modificationen nnd die weitere Entwicklung seiner Hypothese durch Eichhorn u. A. vgl. Merx in Tuch's Genesis, 2. Aufl. S. LXXVIII ff.; de Wette-Schrader, Einl. in das A. T. S. 309—311; Bleek-Wellhausen, Einl. S. 56 ff. u. A.

[16]) Vgl. GvI I, 397—401; Schrader, Art. Jahve in Schenkel's Bibellexicon III, 167—171 und meine Schrift: Volksreligion und Weltreligion, S. 307—310.

[17]) Vgl. Fleischer bei Delitzsch, die Genesis S. 64—66 und Levy's Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch II, 445[b].

[18]) Hier einige Beispiele aus dem Buch der Richter: Cap. IV, 23; VI, 36, 39, 40; VIII, 3; IX, 7, 23, 56, 57; XV, 19; XVIII, 10; XX, 27.

[19]) Wo der Gott Israels den Göttern der Heiden gegenübersteht, muss er mit dem Namen Jahwe bezeichnet werden (1. Reg. XVIII, 21, 36, 37; Jud. XI, 24; *E* XII, 12; XV, 11; XVIII, 11). Heiden, die redend eingeführt werden, gebrauchen Elohîm (*G* XLI, 39; Jud. I, 7 u. s. w.); doch wird aus Achtlosigkeit öfter gegen diese Regel verstossen und ihnen der Name Jahwe in den Mund gelegt (*G* XXVI, 28, 29; 1 Sam. XXIX, 6; 1 Reg. V, 21; X, 9). Ebenso bedienen Israeliten, die zu Heiden reden, sich nicht selten des Ausdrucks Elohîm, z. B. Joseph der Frau des Potiphar gegenüber, *G* XXXIX, 9; dem Mundschenk und dem Bäcker gegenüber, *G* XL, 8; dem Pharao gegenüber, *G* XLI, 16, 25, 28, 32 (aber auch v. 51, 52, wo Joseph nicht zu Heiden spricht, so dass der Gebrauch von Elohîm vielleicht einen andern Grund hat); Abraham Abimelech gegenüber, *G* XX, 13 (wo Elohîm sogar als Plural construirt wird). — Wo dem Verfasser der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen vor Augen schwebt, steht wenigstens an den meisten Stellen Elohîm, z. B. Jud. IX, 9, 13; *G* IV, 25; XXXII, 28; *E* VIII, 15; XXXII, 16 u. s. w.

[20]) In einer Reihe von Psalmen, besonders XLII—LXXXIV, wird zwar nicht ausschliesslich aber doch vorherrschend Elohîm gebraucht, und zwar in solchen Ausführungen und Verbindungen, in denen sonst immer Jahwe steht, in denen auch andere ganz gleichlautende Stellen Jahwe haben (z. B. Ps. LIII, 3, 5—7, vgl. XIV, 2, 4, 6, 7; Ps. LXVIII, 8, 9, vgl. Jud. V, 4, 6). Ebensowenig wie hier einer der in Anm. 19 besprochenen Fälle eintritt, lässt sich der Gebrauch von Elohîm in *G* I—*E* VI aus der Bedeutung dieses Namens erklären. Anders urtheilen Hengstenberg, A. d. P. I, 181—414; Keil, über die Gottesnamen im Pentateuch (Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche, 1851, S. 215—280) u. A. Doch ihre — auseinandergehenden — Versuche, sachliche Gründe für den Gebrauch von Elohîm mit Ausschluss von bez. neben

Jahwe anzuführen, sind sämmtlich als misslungen zu betrachten, wofür jetzt wohl kaum mehr ein Nachweis nöthig ist (vgl. 1. Ausg. p. 64 f., und gegen Grätz, Gesch. der Juden II, 1. S. 452 ff., Th. T. X, 553 ff.). Das Streben nach Abwechslung würde nur dann als Erklärung gelten können, wenn Elohîm und Jahwe überall so nebeneinander ständen wie *G* VII, 16; XXVII, 27, 28. Da aber z. B. *G* I, 1—II, 4a Elohîm 35 Mal, *G* XXIV Jahwe 19 Mal und der andere Name überhaupt gar nicht gebraucht wird, ist klar, dass dieser Grund nicht mitgespielt hat.

[21]) Die Worte Elohîms (v. 2a) lauten: „Ich bin Jahwe und bin erschienen Abraham, Isaak und Jakob als (בְּ) El-Schaddai, aber was betrifft (oder: durch) meinen Namen Jahwe bin ich ihnen nicht offenbar geworden" (oder: „habe ich mich ihnen nicht offenbart") [v. 2b, 3]. Vergeblich suchen Hengstenberg (A. d. P. I, 262 ff.) u. A. diesen Ausspruch so zu wenden, dass der Gegensatz der patriarchalischen und der mosaischen Zeit daraus verschwindet und für die Bekanntschaft der Erzväter mit dem Namen Jahwe Raum übrig bleibt. Vgl. die Commentatoren und Hupfeld, die Quellen der Genesis S. 87 f.

[22]) Im Anfang der Erzählung, wie sie jetzt lautet, wird „Jahwe" wiederholt gebraucht (*E* III, 2, 4, 7). Doch in v. 11 und 13 redet Moses ha-Elohîm an, und dieser antwortet ihm nach v. 12, 14, 15 (hier Elohîm ohne Artikel). Wenn nun Moses fragt, was er erwidern soll, wenn die Israeliten den Namen dessen, der ihn gesandt, hören wollen, und ihm darauf der Name אהיה, an dessen Stelle unmittelbar darauf יהוה tritt (v. 15), mitgetheilt wird, so lässt dies keine andre Auffassung zu, als dass dieser Name bis dahin nicht geoffenbart war und jetzt zum ersten Male dem Moses und durch ihn dem Volke kund gethan wurde. *E* III und VI sind daher Parallelen und stammen nicht von einer Hand, wie sie denn auch bei aller Uebereinstimmung in den Grundgedanken in Einzelheiten von einander abweichen. Den Namen El-Schaddai z. B. erwähnt der Verfasser von *E* III nicht als die Bezeichnung Elohîms in der Patriarchenzeit.

[23]) Stellen wie G XV, 7, wo Gott sich selbst Jahwe nennt, und V, 29; XVI, 2, 5, 11 u. s. w., wo Andere diesen Namen gebrauchen, können unmöglich dem Verfasser von *E* III, 13—15 oder dem von *E* VI, 2, 3 zugeschrieben werden. Aber es ist denkbar, dass die Erzähler, wo sie selbst von Gott sprechen, ihn mit dem ihnen jedenfalls bekannten Namen Jahwe bezeichneten. Ob sie dies wirklich gethan haben, lässt sich nicht a priori ausmachen. Aus den Urkunden selbst geht hervor, dass sie durchgängig Elohîm gebrauchten, und zwar so beharrlich, dass die vereinzelten Stellen in ihren Erzählungen, wo wir jetzt Jahwe lesen, ohne Bedenken für umgearbeitet oder corrumpirt gehalten werden können.

[24]) Die Stellen, in denen Elohîm nach der Offenbarung des Namens Jahwe als nomen proprium sich findet, sind die folgenden: *E* XIII, 17 (2 Mal), 18, 19; XIV, 19; XVIII, 1, 12, 15, 19 (2 Mal); XX, 1, 19—21; XXIV, 11; *N* XXI, 5; XXII, 9, 10, 12, 20, 22, 38; XXIII, 4, 27; *D* IV, 32; XXV, 18; J XXII, 33; XXIV, 1, 26; ferner in Verbindungen wie „Geist", „Schrift", „Mann", „Finger Elohîms", die hier kaum in Betracht kommen. Gegenüber diesen c. 30 Stellen in den 155 Capiteln von *E* VII—*J* XXIV stehen die c. 120 Verse mit Elohîm in den ersten 56 Capiteln des Hexateuch.

[25]) Nach dem Gebrauch der Gottesnamen theilt Delitzsch (a. a. O. S. 63 f.) *G* I—*E* VI ein in *elohimische Abschnitte, jehovische Abschnitte, gemischte Abschnitte* und *Abschnitte latenten Charakters* (in denen keine Gottesnamen vorkommen). Zur zweiten Gruppe gehören u. a. *G* XII, XIII, XV, XVI, XVIII, XIX, XXIV, Capitel, in welchen, wie sofort auffällt, der Gebrauch von Jahwe sehr gewöhnlich ist.

[26]) „Damals, in der Zeit des Enos, wurde begonnen לקרא בשם יהוה, beim Namen Jehovas zu rufen = ihn auszurufen oder zu verkündigen (vgl. Ex. 33, 19; 34, 5 mit ebend. 35, 30), d. h. wie die unsere Stelle fortsetzende Reihe 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 35 zeigt: mit Enos begann die förmliche und feierliche Verehrung Jehovas oder vielleicht richtiger: Gottes als Jehova, mit Wort und Handlung d. i. Gebet und Opfer“ (Delitzsch a. a. O. S. 217).

[27]) Schon K. D. Ilgen (die Urkunden des ersten Buches Moses in ihrer Urgestalt, Halle, 1798) unterschied in der Genesis zwei Elohisten, die er mit den Namen Eliel ha-rischôn und hasscheni bezeichnete. Aber seine Beweisführung fand wenig oder gar keinen Anklang, so dass die Elohîm-Stücke gewöhnlich ein und demselben Verfasser zugeschrieben wurden, bis durch Hupfeld (die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin, 1853) die richtige Auffassung die herrschende wurde.

[28]) Die zweierlei Elohîm-Stücke, von denen hier die Rede ist, werden später klargestellt und sowohl mit einander als auch mit den Jahwe-Abschnitten verglichen werden (§ 8 und 13). Vorläufig genügt es festzustellen, dass die durch *E* VI, 2, 3 und III, 13—15 veranlasste Vermuthung durch die Lectüre der Genesis verstärkt wird. Man beachte nun, dass *E* VI, 2, 3 wenigstens mit v. 4—7 untrennbar zusammenhängt; dass *G* XVII und XXXV, 9—15 sowohl unter sich als mit *E* VI, 2—7 in auffallender Weise übereinstimmen (Elohîm, *G* XVII, 3, 15, 18, 19, 22, 23; XXXV, 9—11, 15; *E* VI, 2; El-Schaddai, *G* XVII, 1; XXXV, 11; *E* VI, 3; ארץ מגורים, *G* XVII, 8; *E* VI, 4; הקים ברית, *G* XVII, 7, 19, 21; *E* VI, 4; die Verheissung *G* XVII, 7, 8; *E* VI, 7; die Weissagung *G* XVII, 6, 16; XXXV. 11[b]; פרה und רבה, *G* XVII, 6, 20; XXXV, 11; die Namenänderungen, *G* XVII, 5, 15; XXXV, 10); dass der sehr eigenthümliche Sprachgebrauch dieser drei zusammenhängenden Abschnitte zwar in einer Reihe von Elohîm-Stücken der Genesis (z. B. I, 1—II, 4[a]; IX, 1—17; XXIII; XXVIII, 1—7 u. s. w.) sich wiederfindet, dass aber in andern Berichten, die doch auch durch den Gebrauch von Elohîm gekennzeichnet sind, keine Spur desselben sich zeigt, u. a. nicht in *G* XX, 1—17; XXI, 6—32 und in den elohistischen Abschnitten von *G* XXIX—XXXV; dass diese letzteren Berichte nicht nur im Ton und im Charakter von den ersteren verschieden sind, sondern auch mit denselben im Widerspruch stehen (z. B. *G* XXI, 6—21, wo Ismael als ein von seiner Mutter getragenes Kind erscheint, mit *G* XVII, 25, wo er vor Isaaks Geburt 13 Jahre alt ist; die elohistischen Stücke in *G* XXIX —XXXV, welche Jakobs Reise nach Mesopotamien als eine Flucht vor Esau darstellen, mit *G* XXVIII, 1—7, wo dieselbe aus anderen Motiven hergeleitet wird, u. s. w.); endlich, dass die elohistischen Berichte der zweiten Gruppe sich nicht selten als Doubletten von Jahwe-Abschnitten kund thun, oder, was auf dasselbe herauskommt, diese letzteren als Doubletten der ersteren (vgl. *G* XX, 1—17 mit XII, 10—20; *G* XXI, 6—21 mit XVI; *G* XXI, 22—34 mit XXVI, 26—33). Dies alles bedarf noch näherer Ausführung und deutlicherer

Klarstellung; auch der Zusammenhang der Elohîm-Stücke der zweiten Gruppe mit *E* III, 13—15 wird hier nur eben vorläufig angenommen. Aber die Nothwendigkeit, sie zu trennen und die erste Gruppe viel schärfer als die zweite von den Jahwe-Abschnitten zu unterscheiden, stellt sich schon jetzt deutlich heraus.

[29]) Es könnte überflüssig erscheinen, hierauf aufmerksam zu machen. Aber die Geschichte der kritischen Untersuchung hat gezeigt, dass der Uebereinstimmung hinsichtlich des Gebrauchs der Gottesnamen oft ein viel zu grosses Gewicht beigelegt worden ist, — so dass dieselbe (vgl. Anm. 27) zweimal die Kritiker auf eine falsche Fährte gebracht hat. Man muss deshalb vor Ueberschätzung dieser einen Erscheinung warnen.

[30]) *E* VI, 2—7 weist ebenso unverkennbar vorwärts wie zurück. Der Verfasser dieses Abschnitts hat augenscheinlich die Erscheinungen Elohîms vor Abraham, Isaak und Jakob und den mit ihnen geschlossenen Bund erwähnt (v. 3, 4) und hat ebenso augenscheinlich die Absicht, die Errettung aus Egypten und das Bündniss zwischen Jahwe und Israel (v. 5—7) zu erzählen. Auch *E* III, 15—17 gehört zu einem grösseren Ganzen, worin sowohl von dem Verhältniss Elohîms zu den Vätern, wie von der Befreiung aus Egypten und der Ansiedlung in Kanaan (vgl. v. 8, 17) die Rede war. Möglich ist es ja nun allerdings, dass die Fortsetzung sich im Hexateuch nicht findet, aber das Gegentheil ist doch viel wahrscheinlicher. Es lässt sich auch gar kein Grund denken, weshalb mit *E* III und VI die Benutzung der beiden Elohîm-Urkunden plötzlich aufhören sollte.

[31]) Auch hier gilt das, was in Anm. 28 in Betreff der Elohîm-Stücke der Genesis bemerkt wurde: vor der Hand bedarf es nur des Nachweises dafür, das dasjenige, was sich soeben als das Wahrscheinliche erwies, bei der Lectüre der Fortsetzung an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Zu diesem Behuf verweise ich

1. was *E* VI, 2—7 betrifft, auf die Uebereinstimmung zwischen v. 7ª und *E* XXIX, 45; *L* XI, 45; XXII, 33; XXV, 38, und weiter zwischen *G* XVII — ein Capitel, dessen Verwandtschaft mit *E* VI, 2—7 in Anm. 28 klargestellt worden ist — und den Gesetzen in *E* XXV ff., Lev. und Num., die so auffallend ist, dass es der Anführung einzelner Verse zur Begründung nicht bedarf: alle charakteristischen Ausdrücke von *G* XVII (ברית עולם, אחזת עולם, לדורות; „diese Seele soll vertilgt werden aus ihrem Volke“; בעצם היום הזה u. s. w.) kehren in den genannten Gesetzen und den damit zusammenhängenden historischen Abschnitten wieder;

2. was *E* III, 15—17 anlangt, zunächst nur auf *E* XVIII, das mit Cap. III übereinstimmt hinsichtlich Jethro's, des Schwiegervaters des Moses, des Priesters von Midian (Cap. III, 1; XVIII, 1, 2, 5), in dem Gebrauch von הר האלהים (III, 1; XVIII, 5), der Formel „Gott meines (deines) Vaters“ (III, 6; XVIII, 4) und einer Reihe andrer Eigenthümlichkeiten, die später aufgezählt werden sollen.

Der nahe Zusammenhang der Gesetze und der Erzählungen im Hexateuch (§ 4 A. 1, 2) legt nun die Frage nahe, ob die auf Grund des Gebrauchs der Gottesnamen versuchte Unterscheidung der geschichtlichen Berichte irgendwie mit der Eintheilung der Gesetze in

drei Gruppen oder Sammlungen zusammenfällt oder doch mit derselben in Verbindung steht. Diese Frage muss bejahend beantwortet werden. Denn

1. schliessen sich die Elohîm-Stücke der ersten Gruppe (Anm. 28) wie von selbst, wie dies bereits (Anm. 31) deutlich geworden ist, an die priesterliche oder rituelle Gesetzgebung an, und

2. besteht zwischen den Jahwe-Abschnitten und den Elohîm-Stücken der zweiten Gruppe auf der einen und dem Bundesbuch auf der andern Seite eine unverkennbare Verwandtschaft[32].

Berücksichtigen wir nun ferner,

3. dass nach unserer früheren Untersuchung (§ 4, A. 2) nach Form und Inhalt verwandte historische Stücke mit der deuteronomischen Gesetzgebung verbunden sind[33],

so kommen wir zu dem Resultat, dass den drei Gesetzesgruppen auch drei Gruppen von Erzählungen entsprechen. Es hindert uns nichts, vorläufig die einen mit den andern zu verknüpfen und sie so näher in Augenschein zu nehmen, — natürlich ohne damit irgend etwas hinsichtlich ihres gemeinsamen Ursprungs entscheiden zu wollen, im Gegentheil mit der bestimmten Absicht, auch in dieser Beziehung ein sicheres Ergebniss zu erzielen.

[32]) Man muss wohl im Auge behalten, dass von der Autorschaft ein und desselben Verfassers hier keine Rede ist: sobald es sich herausstellt, dass zwischen einer unserer Gesetzesgruppen und einer bestimmten Reihe von Erzählungen eine Verwandtschaft besteht, so dass sie unmöglich unabhängig von einander entstanden sein können, so ist unserm gegenwärtigen Zweck Genüge gethan. Es lässt sich nun nicht verkennen, dass *E* XXI—XXIII einerseits mit Cap. XIX, XXIV, andrerseits mit Cap. XXXII—XXXIV zusammenhängen und deshalb auch mit den Erzählungen, welche Cap. XIX, XXIV vorbereiten oder sich an Cap. XXXII—XXXIV anschliessen. Nun, das sind, im Allgemeinen wenigstens, — nicht die Elohîm-Stücke der ersten Gruppe, sondern — die Jahwe-Abschnitte und die damit nahe verwandte zweite Gruppe von Elohîm-Berichten. Vgl. auch § 8 und 13, deren Inhalt wir hier nicht vorwegnehmen wollen.

[33]) Diese Verwandtschaft ist in § 4, A. 2 mehr angedeutet als nachgewiesen. Doch wird sie allgemein anerkannt, und zwar so, dass *D* I, 1—IV, 40 und gleicherweise eine Anzahl Abschnitte im Buch Jos. (z. B. Cap. I; VIII, 30—35; XXIII) von Vielen dem Verfasser von *D* XII—XXVI selbst zugeschrieben werden. Vgl. auch § 7 und 14.

Es würde sehr erwünscht sein, wenn die im Vorhergehenden geschilderten Gruppen von Gesetzen und Erzählungen durch allgemein angenommene Namen und dementsprechende Abkürzungen bezeichnet werden könnten. Vorläufig besteht hierin noch gar keine Uebereinstimmung. Indess hat Wellhausen einen Vorschlag gemacht, der,

gerade weil er das gegenseitige Verhältniss und das Alter der Gruppen gänzlich dahingestellt sein lässt, besonders annehmbar erscheinen muss, und dem wir deshalb, wenn auch mit Modificationen und Vervollständigungen in einzelnen Punkten, auch hier folgen. Wir müssen bei diesen Angaben die Resultate der weiteren Untersuchung (§ 6 ff.) schon voraussetzen.

Die Arbeit, welche dem Hexateuch seine gegenwärtige Gestalt gab, kann durch den Ausdruck Redaction bezeichnet werden. Den Redactor bez. die Redactoren nennen wir R, ev. R^1, R^2 u. s. w., wenn es sich zeigt, dass verschiedene Perioden oder Stadien in ihrer Thätigkeit angenommen werden müssen.

Die sämmtlichen priesterlichen Abschnitte, d. h. die rituellen Gesetze und die Geschichtsberichte, die augenscheinlich damit zusammenhängen, werden durch den Buchstaben P angedeutet. Wenn es sich als nothwendig herausstellt, verschiedene Stufen — ältere und jüngere, aber doch stets unter einander verwandte Bestandtheile — darin zu unterscheiden, so kann dies mit Hülfe der Zeichen P^1, P^2 u. s. w. geschehen.

Ebenso lassen sich alle diejenigen Gesetze und geschichtlichen Berichte, die von dem deuteronomischen Gesetzgeber oder in dessen Geist und unter seinem Einfluss geschrieben sind, durch die Abkürzung D bezeichnen, während auch hier die oben angeführte Unterscheidung, wo sie nöthig ist, durch D^1, D^2 u. s. w. wiedergegeben werden kann.

Nach der Analogie dieser beiden Benennungen sollten die übrigen Gesetze und Erzählungen durch den Anfangsbuchstaben des Bundesbuches angedeutet werden. Das ist aber aus verschiedenen Gründen nicht rathsam. Sie müssen vielmehr, auf Grund des Gebrauchs von Jahwe und Elohîm in der Genesis und den ersten Capiteln des Exodus, durch J und E bezeichnet werden, wobei jedoch im Auge zu behalten ist, dass die Elohîm-Stücke, welche augenscheinlich mit den priesterlichen Gesetzen und Erzählungen zusammenhängen, bereits benannt sind (P), so dass E nur diejenigen Elohîm-Erzählungen einschliesslich ihrer Fortsetzung in den folgenden Büchern bedeutet, welche nicht zu P gehören und näher mit den Jahwe-Abschnitten verwandt sind. Das gegenseitige Verhältniss von J und E ist einer der streitigsten Punkte in der Hexateuchkritik, von dessen Entscheidung, wie sich von selbst versteht, auch die Anwendung dieser Abkürzungen abhängt. Doch vor der Hand steht nichts im Wege, alles, was nach

Abzug von R, P und D vom Hexateuch übrig bleibt, durch den Ausdruck JE zu bezeichnen[34]).

[34]) Vgl. Wellhausen XXI, 392. Sein Vorschlag ist 1) vervollständigt durch die Unterscheidung der Stadien bez. Perioden bei R und D mit Hülfe der Ziffern 1, 2 u. s. w.; 2) modificirt hinsichtlich der priesterlichen Bestandtheile. W. nennt die grosse historisch-legislative Schrift, die mit dem Schöpfungsbericht *G* I, 1—II, 4ª beginnt und zu der u. a. *G* XVII; *E* XXV ff. u. s. w. gehören, weil darin vier Bündnisse erzählt werden (*G* I, 28—30; IX, 1—17; XVII; *E* VI, 2 ff.), „das Vierbundesbuch", oder nach dem lateinischen quatuor Q; die Ritualgesetze sind indess nicht alle aus Q entnommen oder auch nur im secundären Sinn Bestandtheile von Q; es wird deshalb von dieser letztgenannten Schrift „der Priestercodex" (PC) unterschieden. Dagegen ist zu bemerken, dass die Bezeichnung „Q" keineswegs sofort verständlich und wohl etwas weit hergeholt ist (*G* I, 28—30 ist eigentlich kein Bündniss, sondern ein Segensspruch), und dass die Verwandtschaft zwischen Q und dem „Priestercodex" im Ganzen auf diese Weise nicht veranschaulicht wird. Beide Bedenken werden durch die Anwendung von P bez. P^1, P^2 u. s. w. beseitigt. Es wird sich später herausstellen, dass Wellhausen's Q bei mir P^2 heissen muss.

Das Verhältniss meines Systems zu dem Andrer braucht hier nicht ausführlich besprochen zu werden. Ich erwähne nur, dass bei Colenso die Elohîm-Stücke der ersten Gruppe (bei mir P) durch E, die der zweiten durch *E*, die Jahwe-Abschnitte durch J, die deuteronomischen Bestandtheile durch D, die priesterlichen Gesetze und Berichte durch LL („Later Legislation") bezeichnet werden.

§ 6. Die priesterlichen Bestandtheile des Hexateuch (P).

Die verschiedenen Bestandtheile des Hexateuch sind jetzt zu einem Ganzen verbunden. Die Art und Weise, in welcher dies geschehen ist, lassen wir vorläufig unerörtert. Die Möglichkeit aber, dass sowohl bei der Ueberarbeitung älterer Stücke durch spätere Schriftsteller wie bei der Zusammenstellung der von einander unabhängigen Gesetze und Geschichtsberichte das eine oder andere weggelassen oder verändert worden ist, muss von vornherein in Betracht gezogen werden. Es wird dabei natürlich hier und dort einige Unsicherheit entstehen und zurückbleiben, für deren Lösung wir auf die spätere Untersuchung verweisen müssen. Die Aussonderung der priesterlichen Bestandtheile wird dadurch noch am wenigsten beeinträchtigt, und stellen wir deshalb uns diese als die nächste Aufgabe.

In § 5 ist vorläufig gezeigt worden, dass ein Zusammenhang zwischen den priesterlichen Gesetzen der Bücher Exodus—Numeri und den Elohîm-Stücken der ersten Gruppe in Gen. I—Ex. VI besteht.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der Behandlung dieser letztgenannten Stücke, die wir mit Rücksicht auf den besprochenen Zusammenhang einstweilen durch den Buchstaben P bezeichnen können.

Ohne Mühe finden wir in einzelnen Elohîm-Abschnitten der Genesis die jetzt zerstückelten Theile eines planmässig angelegten Werkes, das mit der Schöpfung in sechs Tagen beginnt, daran eine Genealogie von Adam bis auf Noah anreiht, die Sintfluth und den Bund zwischen Elohîm auf der einen und Noah und dessen Nachkommen auf der andern Seite schildert, um darauf wieder mittels einer Genealogie, die von Sem bis zu Tharah geht, auf die Stammväter Israels, Abram, Isaak und Jakob, zu kommen, deren Geschichte dann bis zum Tode Jakobs in Egypten erzählt wird. Ganz vollständig ist dies Werk nicht auf uns gekommen, aber es fehlt doch nur wenig davon. Hinsichtlich einiger Verse und Abschnitte bleibt es vor der Hand zweifelhaft, ob sie zu diesem Werke gehören; erst durch die Untersuchung der übrigen Bestandtheile und der Redaction des ganzen Buches kann dieser Zweifel gehoben werden. Im Allgemeinen aber hängen die jetzt zerstreuten Theile so deutlich untereinander zusammen und stimmen im Sprachgebrauch, Stil und Charakter so sehr überein, dass in Betreff ihres gemeinsamen Ursprungs nicht die geringste Unsicherheit übrig bleiben kann, wie denn auch hierüber fast völlige Uebereinstimmung besteht. Zu diesem Werke gehören: *G* I, 1—II, 4[a]; V, 1—28, 30—32; VI, 9—22; eine Anzahl von Versen und Halbversen in VII und VIII; IX, 1—17, 28, 29; Theile von X, 1—7, 13—32; XI, 10—27, 31, 32; XII, 4[b], 5; XIII, 6, 11[b], 12[a]; XVI, 1, 3, 15, 16; XVII (ausser יהוה in v. 1, das an die Stelle von אלהים getreten ist); XIX, 29; XXI, 2[b]—5; XXIII; XXV, 7—20 (kleine Zusätze ausgenommen), 26[b]; XXVI, 34, 35; XXVII, 46; XXVIII, 1—9; XXXI, 18; XXXV, 9—15, 22[b]—29; XXXVI, 6—8, 40—43 und vielleicht noch einige weitere Verse; XXXVII, 1, 2[a]; XLVI, 6, 7; XLVII, 5, 6[a] (LXX), 7—11, 27, 28; XLVIII, 3—6; XLIX, 29—33; L, 12, 13. Insofern diese Bestimmung mit der von Nöldeke, Schrader, Colenso, Kayser, Dillmann und Wellhausen oder wenigstens der Mehrzahl unter ihnen übereinstimmt, braucht ihre Richtigkeit nicht erst aufs Neue erwiesen zu werden. Nur über die Besonderheiten, hinsichtlich deren eine bedeutendere Meinungsverschiedenheit besteht, soll im Folgenden, so bündig als möglich, Rechenschaft gegeben werden.[1])

[1]) *G* VI, 15, 16 wird von Col. (P. IV, 30 sq.; VI, 535; Wellhausen on the comp. p. 95) einem andern Verfasser als dem von v. 9—14, 17—22 zuge-

schrieben, und zwar dem J; aber der Sprachgebrauch ist der von P (vgl. *E* XXV, 10, 17, 23; XXX, 2; XXVII, 1), und die beiden Verse stören den Zusammenhang durchaus nicht, sind vielmehr in der Beschreibung der Arche unentbehrlich. — In Cap. VII, VIII sind zwei vielfach parallele Berichte zu einem Ganzen verbunden, und liefert deshalb die Analyse nicht immer sichere Resultate. Deutliche Spuren von P finden sich Cap. VII, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16^{a}, 18—21, 22; VIII, 1, 2^{a}, 3—5, 13—19. Aber unangetastet sind diese Verse nicht geblieben, denn die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere, VII, 8, stammt aus einem andern Bericht, wo sie auf die Anzahl der in die Arche aufgenommenen Einfluss hat (VII, 2). Umgekehrt erinnert זכר ונקבה (VII, 3) und רמש (VII, 23; auch VI, 7) an P, wo diese Ausdrücke öfter wiederkehren (*G* I, 27; V, 2; VI, 19; VII, 9, 16; — I, 25, 26; VI, 20; VII, 14; VIII, 17, 19; IX, 3). Offenbar sind also die beiden Schriftwerke bei ihrer Vereinigung einander gleichförmig gemacht. — Ueber Cap. X, 1—7, 13—32 vergl. Wellh. XXI, 395 ff., nach dessen sorgfältiger Beweisführung (gutgeheissen von Dillm. G. S. 153 ff. und K. Budde, die bibl. Urgeschichte untersucht S. 219 u. a.) v. 1—5, 6, 7, 20, 22, 23, 31, 32 aus P, die übrigen Verse dem J entnommen sind. Bei dieser Vertheilung auf zwei Urkunden erklärt es sich sofort, dass Cap. X (immer mit Ausnahme von v. 8—12) von Einigen zu P gerechnet, von Anderen demselben abgesprochen wird: die Wahrheit liegt in diesem speciellen Fall in der Mitte. — Ueber Cap. XI, 28—32 vgl. Wellh. S. 398; Budde a. a. O. S. 415 ff.; v. 31, 32 sind ohne Zweifel aus P, v. 29 dagegen (vgl. X, 21; XXII, 21 und XXII, 20, 23; XXIV, 15, 24, 27), höchst wahrscheinlich auch v. 28, 30, aus anderen Quellen entnommen (vgl. XV, 7 und XVI, 1^{a}, Doublette von v. 30 aus P). — Vor XXI, 2^{b}—5 stand natürlich in P der Bericht von Isaaks Geburt; wahrscheinlich haben wir ihn noch in v. 1, 2^{a}, aber mit Umänderung des „Elohîm" in „Jahwe" und mit Hinzufügung von לזקניו aus v. 7. — Cap. XXV, 1—6 weicht in der Form (ילד für הוליד) zu sehr von den anderen Genealogien unserer Urkunde ab, als dass es aus derselben entlehnt sein könnte; der Inhalt steht mit der Chronologie in Cap. XXIII, 1; XXV, 7 in Widerspruch. Vgl. Budde a. a. O. S. 216—225, auch in Betreff anderer Geschlechtsregister der Gen. Im Folgenden gehören v. 7—11^{a}, 12—17, 19, 20 sicher zu unserer Urkunde; die Meisten rechnen auch v. 11^{b} und 18 dazu; vgl. jedoch Wellh. S. 410, 417. Die Bedenken Hupfelds (S. 59 f.) und Kaysers (das vorex. Buch der Urgesch., S. 21 f.) gegen die Herleitung von v. 13—16^{a} aus P lassen der Form dieser Verse (בחצריהם ובטירותם, בשמותם לתולדותם) kein Recht widerfahren. V. 26^{b} — womit man die Chronologie der vorhergehenden Abschnitte unserer Urkunde vergleichen möge — liefert den Beweis, dass in derselben auch die Geburt der Söhne Isaaks erzählt wurde; aber v. 21—26^{a} stammt aus einer andern Quelle. — Cap. XXVI, 34, 35; XXVII, 46 und XXVIII, 8, 9 (welche beiden Verse v. 1—7 voraus- und weiter fortsetzen) hängen untereinander zusammen und lassen sich mit Cap. XXVII, 1—45 nicht vereinigen. — Vor Cap. XXXI, 18 wurde natürlich auch in P über Jakobs Aufenthalt in Paddan Aram, über seine Verheirathung und die Geburt seiner Kinder Bericht erstattet; in Cap. XXIX—XXXI, 17 sind jedoch diese — nach der Analogie des Vorhergehenden wahrscheinlich nur kurzen — Mittheilungen nicht zu finden; XXXV, 22^{b}—26 liefert den Beweis, dass P hinsichtlich der Namen und der Mütter der Kinder

mit den andern Erzählern übereinstimmte, nicht aber in Betreff der Geburt Benjamins in Kanaan. — Cap. XXXIV (einschliesslich des damit zusammenhängenden Verses XXXV, 5) wird von Vielen, ganz oder doch grösstentheils, P zugeschrieben und ist wirklich in Sprachgebrauch und Vorstellungen nahe damit verwandt; siehe besonders v. 1, 2, 5, 10, 13, 15, 17, 20, 22—24, 27—29 und vgl. Th. T. XIV, 273 ff. Doch auf der andern Seite stimmt das Capitel schlecht zu dem schlichten und ernsten Charakter der Patriarchengeschichte bei P, weswegen wir es hier nicht in die Zahl der daraus geschöpften Berichte aufgenommen haben. Vgl. ferner § 16, A. 12, auch über עוד in Cap. XXXV, 9 und über v. 14; v. 9—15 als Ganzes sind bereits § 5, A. 28 besprochen. — Der Widerspruch zwischen Cap. XXVI, 34, 35; XXVIII, 8, 9 und Cap. XXXVI, 2—5, der den Auslegern schon viel Mühe verursacht hat, führt Wellh. S. 438—440 zu der Schlussfolgerung, dass die letztgenannten Verse — dann aber auch die darauf beruhenden v. 9—19 — nicht aus unserer Urkunde stammen können. Gegen v. 31—39 (das Verzeichniss der edomitischen Könige) und v. 20—30 (Angaben über die Horiten) waren schon von Andern mit Recht Bedenken erhoben, weil sie mit der Tendenz und dem Charakter des P, der die heiligen Ordnungen niemals aus dem Auge verliert, schlecht übereinstimmen. So bleiben nur v. 6—8 (vgl. XIII, 6, 11^b, 12^a) und 40—43 übrig, welche letzteren, im Widerspruch mit v. 9—19, aufs Neue den Beweis erbringen, dass v. 1—5, 9—19 mit Recht dem P abgesprochen worden sind. Dagegen lässt sich nichts einwenden. Indess befriedigt das Resultat nicht ganz, denn man sollte ausführlichere Mittheilungen über die Edomiter erwarten, als sie in v. 40—43 vorliegen. Vielleicht ist Esaus Geschlechtsregister, das seiner Zeit in P sich vorfand, durch v. 1—5, 9—19 verdrängt worden. — Es wird allgemein anerkannt, dass die ausführliche Geschichte Josephs, Cap. XXXVII, 2^b—36; XXXIX ff. grösstentheils aus anderen Quellen geschöpft ist. Doch geht aus den einzelnen, oben angeführten Fragmenten hervor, dass auch P die Auswanderung Jakobs und der Seinen nach Egypten erzählt und auf den Einfluss des Joseph zurückgeführt hat; schon aus Cap. XLVI, 6, 7, wozu Einige noch v. 8—27 hinzunehmen. Dagegen sind indess von Kayser (S. 30—32; vgl. Wellh. S. 441) sehr gewichtige Bedenken erhoben werden: das Verzeichniss setzt durchgehends (siehe bes. v. 12, 15, 18, 20, 25) Details voraus, die nicht von P, sondern von anderen Quellen erwähnt werden; es zeigt ausserdem (siehe bes. v. 21) alle Merkmale eines mit grosser Willkür aus andern Genealogien, besonders aus *N* XXVI, zusammengetragenen Flickwerkes. Trotz v. 15, wo der Sprachgebrauch von P vorherrscht, kann es daher nicht wohl aus dieser Quelle entnommen, es muss vielmehr von einem Autor, der die Gen. in ihrer gegenwärtigen Gestalt und u. a. auch *N* XXVI kannte, zusammengestellt sein. — Cap. XLVII, 7—11, das unverkennbar den Sprachgebrauch von P zeigt, scheint doch auch durch v. 11^b („wie Pharao befohlen hatte") mit dem Vorhergehenden (v. 5, 6, wo ein solcher Befehl des Pharao erwähnt wird) in Verbindung zu stehen. Man hält deshalb gewöhnlich v. 11^b für einen Zusatz des R. Mehr Wahrscheinlichkeit hat aber die Ansicht Wellhausens (S. 441 f.) und Dillmanns (S. 419 f.), dass die LXX den ursprünglichen Text von v. 4 ff. überliefert haben und dass v. 5, 6^a in dieser Lesart mit zu P gehören. Danach ist v. 6^b eingeleitet durch die Worte: *εἶπε δὲ Φαραὼ τῷ Ἰωσὴφ*, die Antwort auf die in v. 4 ausgesprochene Bitte, und

der Text von P lautet dann weiter XLVI, 6, 7: „Und Jakob und seine Söhne kamen nach Egypten zu Joseph, und Pharao u. s. w.“; XLVII, 5, 6[a], 7—11 u. s, w. — In Cap. XLVIII wird ausser v. 3—6 von Vielen auch v. 7 zu P gerechnet, wozu dann natürlich auch Cap. XXXV, 16[a], 19, 20 gehören. Da aber eben diese letztgenannten Verse im Uebrigen nicht zu der Schreibweise von P passen und mit XXXV, 22[b]—26 im Widerspruch stehen, und überdies v. 7 mit v. 3—6 nur sehr mangelhaft zusammenhängt, so haben wir darin vielmehr eine Glosse zu sehen, sei es von Seiten des R oder von Seiten eines späteren Lesers, die selbstverständlich beide *G* XXXV, 16 ff. kannten. Vgl. Budde, ZatW. III, 56—86. Man beachte, was später von Bedeutung ist, dass Ephraim und Manasse hier unter die Söhne Jakobs, d. h. unter die Stämme aufgenommen werden. — Vor Cap. XLIX, 29—33 fehlt die Mittheilung, dass die Söhne Jakobs sich um ihn versammelten und von ihm angeredet wurden. Es wäre möglich, dass dieselbe in v. 1[a], 28[b] enthalten ist und demzufolge ursprünglich so lautete: „Und Jakob rief seine Söhne und segnete sie; jeden unter ihnen segnete er mit dem für ihn bestimmten Segen“ (אשר, das die Construction unnöthig erschwert, wäre zu streichen). — Ausser v. 12, 13, die sich unmittelbar an XLIX, 29—33 anschliessen, können in Cap. L auch die chronologischen Angaben in v. 22, 26 aus P entnommen sein; in ihrer gegenwärtigen Gestalt jedoch sind sie mit dem Inhalt anderer Berichte verschmolzen.

In den ersten Capiteln des Exodus ist die Fortsetzung der Urkunde, welche sich in der Genesis so leicht von den übrigen Erzählungen sondern lässt, nicht zu verkennen. Dahin gehören namentlich Ex. I, 1—7, 13, 14; II, 23[b]—25 und die oben (§ 5 A. 21, 28) bereits besprochene Offenbarung des Namens Jahwe an Moses, Ex. VI, 2—7, der bei P selbst einige Einzelheiten in Betreff des Moses vorangegangen sein müssen, welche in Ex. II—V neben dem ausführlicheren Bericht aus anderen Quellen nicht Platz finden konnten. Während jetzt fast alle Kritiker die Offenbarung des Namens Jahwe als den Anfang eines neuen Stückes von P betrachten und dessen Fortsetzung sogleich in Ex. VI—XVI, dann in Ex. XXV ff. wiederfinden, ist Colenso der Ansicht, dass Ex. VI, 2—5 der letzte auf uns gekommene Abschnitt des mit Gen. I, 1—II, 4[a] beginnenden Werkes ist; diejenigen Stücke, welche gewöhnlich als die Fortsetzung jenes Abschnittes angesehen werden, schreibt er einem andern, viele Jahrhunderte nach dem Autor von Gen. I, 1—II, 4[a] lebenden Verfasser zu[2]). Die Gründe, auf welche sich diese abweichende Meinung stützt, können theilweise erst später besprochen werden[3]). Von dem Standpunkt aus, den wir gegenwärtig einzunehmen uns genöthigt sehen, können wir es nur sehr unwahrscheinlich finden, dass die Fortsetzung von Ex. VI, 2—5 — wenn sie einmal da war — nicht in den Pentateuch aufgenommen sein sollte, und vermögen wir durchaus keinen Grund zu sehen, weshalb die Abschnitte, welche stets für diese Fortsetzung gegolten haben,

einem viel jüngeren Nachfolger zugeschrieben werden müssten[4]. Wir sehen daher die weitere Folge unserer Urkunde in Ex. VI, 8—12[5]; ferner in VII, 1—7 und in den fünf auffallend parallelen Berichten über die von Moses und Aaron gethanen Zeichen: Cap. VII, 8—13; v. 19, 20ª (21°?), 22; VIII, 1—3, 11ᵇ; v. 12—15 und IX, 8—12 (35?), wozu noch Cap. XI, 9, 10 als Nachwort gehören[6]. Ohne Zweifel enthält Cap. XII die Fortsetzung dieser Erzählung, und zwar in den zusammengehörigen vv. 1—20, 28, 40, 41, 43—51; die hier erwähnten gesetzlichen Bestimmungen, besonders v. 14—20, 43—50, passen jedoch sehr schlecht in den historischen Zusammenhang: hat der Verfasser selbst sie an diese Stelle gebracht, so liess sein Interesse für die Gesetzgebung ihn die Postulate des geschichtlichen Berichtes übersehen; ist er unschuldig daran, so ist seine Erzählung von dem Auszuge später in seinem Geist und Stil durch die Hinzufügung der damit zusammenhängenden Gesetze bereichert worden[7]. Weiter stammen von demselben Autor Ex. (XIII, 20?); XIV, 1—4, 8, 9, 10 (zum Theil), 15—18, 21 (z. T.), 22, 23, 26, 27 (z. T.), 28, 29[8]; XVI, ein Capitel, das jedoch später umgearbeitet und vervollständigt worden ist[9]; (XVII, 1; XIX, 2ª?); XXIV, 15—18ª[10].

[2]) Vgl. P. VI, 130 sqq.; 574 sqq.; App. p. 116—144. Die fortgesetzte Untersuchung führte später Col. selbst zu der Einsicht, dass er, wenigstens zum Theil, sich geirrt hatte. Vgl. die Mittheilung von R. Crompton Jones in The Academy nº 583 (7. July 1883), die sich auf ein Schreiben Col.s selbst († 20. Juni 1883) stützt.

[3]) Nach Col. steht 1) unsere Urkunde von *G* I bis *E* VI in einem ganz andern Verhältniss zu den jetzt damit verknüpften Berichten, als die von mir so genannte Fortsetzung derselben, von *E* VI an, zu den übrigen Bestandtheilen des Hexateuch. Er behauptet 2), dass unsere Urkunde zur Zeit Samuels entstanden sein müsse, während die genannte Fortsetzung, bei ihm LL, exilisch und nach-exilisch ist. Dieser letztere Punkt ist augenscheinlich der wichtigste. Zunächst wurde (P. V, C. VIII, IX) das Alter unserer Urkunde bestimmt; dann wurde die Frage aufgeworfen: nöthigt uns der nach-exilische Ursprung der priesterlichen Gesetze und Erzählungen in Ex.—Num. und Jos. von jener Zeitbestimmung hinsichtlich *G* I—*E* VI abzuweichen? Die verneinende Antwort führte zu der Annahme, — deren einziger Vertreter meines Wissens Col. ist —, dass LL einen andern, viel jüngeren Verfasser habe, als unsere Urkunde. Die beiderseitige Aehnlichkeit wird anerkannt (P. VI, 576, sqq.), aber aus Nachahmung erklärt. — Vorläufig können diese Hauptbeweise für Col.s Meinung einer Beurtheilung nicht unterzogen werden. Wir haben zunächst nur zu untersuchen, ob in der That, im Widerspruch mit dem bis jetzt gewonnenen Resultat, die *E* VI, 2—7 angekündigten oder wenigstens dort erwarteten Thatsachen und Gesetze sich im Hexateuch nicht finden.

[4]) Indem ich in Betreff der sprachlichen und stilistischen Verwandtschaft

der Abschnitte vor und nach *E* VI auf Dillm., Nöldeke, Kayser und Col. selbst verweise, bemerke ich hier nur, dass sich wenigstens in den oben angeführten Stücken nichts findet, was auf einen andern Verfasser hinweisen könnte. Die hohe Stellung, welche dem Aaron eingeräumt wird (*E* VII ff.), kommt hier zum ersten Male zum Vorschein; aber vorher konnte davon auch nicht die Rede sein. Die Verwandtschaft der Gesetze in *E* XII und *G* XVII wird allgemein anerkannt. Die Werthschätzung des Sabbats *E* XVI erinnert an *G* II, 1—3. Aber die Thatsache, dass kein Kritiker bei der Analyse des Exodus etwas von dem gewaltigen Abstand zwischen *E* VI, 2—5 und v. 6—8 u. s. w. bemerkt hat ünd dass erst äussere Umstände zu dieser Einsicht geführt haben, ist an und für sich Grund genug dafür, dass wir auf dem gegenwärtigen Standpunkt unserer Untersuchung Col.s Meinung unmöglich annehmen können.

[5]) Die Verse 13—28 stören den Gang der Erzählung und können unmöglich von dem Verfasser von v. 2—12 an diese Stelle gebracht sein; wenn sie — vom R, wie wir vorläufig annehmen — eingeschoben wurden, so musste v. 10—12 wieder aufgenommen werden, wie dies in v. 29, 30 geschieht. Nachdem sich so ergeben hat, dass R in diesem Capitel selbständig aufgetreten ist, erhebt sich die Frage, ob er nicht vielleicht auch schon vor v. 13, bestimmter in v. 6—8, eingegriffen hat. S. unten § 16, A. 12.

[6]) Man übersehe nicht, dass die Zeichen 1—4 von Aaron gethan werden, der auch bei dem 5. mitthätig ist; dass die Zeichen weniger als Plagen erscheinen, als vielmehr als Zeugnisse von Jahwes Macht; wie der Wettstreit mit Pharaos Zauberern, der allmählig immer ungünstiger für sie verläuft, damit vollständig übereinstimmt; endlich, dass Moses und Aaron von Anfang an mit der Forderung gänzlicher Freilassung Israels auftreten (während in anderen Berichten nur ein zeitweiliger Urlaub von ihnen erbeten wird, Cap. V, 1, 3; VII, 16, 26; VIII, 16; IX, 1, 13; X, 3, 24—26; XII, 31).

[7]) Vor dieser Alternative werden wir später wieder stehen und dann vielleicht eine Entscheidung treffen können, die jetzt noch verfrüht sein würde. Die angezogenen Verse (14—20, 43—50) sprechen deutlich genug, besonders מקרא קדש (v. 16) und die Bestimmungen über die „Eingeborenen des Landes“ und die Fremdlinge (v. 19, 45, 49 u. s. w.). Auf der andern Seite aber sind v. 14—20, 43—50 sehr nahe verwandt mit v. 1—13 und als Ergänzung des dort gegebenen Gesetzes nicht zu entbehren. Wurster (ZatW. 1884, S. 112ff.) hält die Entlehnung dieser Verse aus P gerade durch ihre Stellung in dem Geschichtszusammenhange für erwiesen. — In Uebereinstimmung mit Kayser (S. 44 f.) und Wellh. (S. 542) sind v. 21—27 nicht mit zu unserer Urkunde gerechnet; sie passen nicht ganz zu v. 1—13. Dagegen kann man Kayser (S. 45 f.) darin nicht beistimmen, dass auch v. 11—13 dem Verfasser von v. 21—27 zugeschrieben werden müssten; diese Verse sind nach v. 1—10 nicht zu entbehren und zeigen ganz denselben Stil.

[8]) So im Wesentlichen Nöldeke, Kayser, Knobel-Dillm. u. A. Dagegen führt Wellh. (S. 545ff.) nur v. 1, 2, 4 (z. T.), 8^b, 9 (z. T.), 10 (z. T.), 15 (z. T.), 28 (?) auf P zurück, die übrigen Verse auf eine andere Quelle. Sein Hauptargument ist, dass in v. 16, 21, 26 nicht Aaron (vgl. Anm. 6), sondern Moses ein Wunderstab zugeschrieben wird. Doch dieser Stab wird in v. 16 eben nur erwähnt, und zwar neben der ausgestreckten Hand, die in v. 21, 26, 27 an seine Stelle

tritt (vgl. VII, 5). Dass Moses dies Wunderzeichen verrichtet, kann uns nicht befremden, war nach Cap. IX, 8—12 sogar zu erwarten. Dazu kommt, dass die Vorstellung des Wunders, die wir bei P finden (die Theilung des Meeres und der Durchzug Israels inmitten zweier Wasserwände, v. 21, 22, 26, 28), sich mit einem der Berichte, deren Ueberreste W. in Cap. XIV erblickt, nicht vereinigen lässt, am wenigsten mit dem in v. 19a erwähnten „mal'ach Elohîm", der, wenn die Hand des Moses alles thut, vollständig überflüssig erscheint.

[9]) So Nöldeke S. 48 f. Ueber die abweichenden Ansichten von Kayser (S. 50 ff.) und Wellh. (S. 547 ff.) siehe Th. T. XIV, 281—302, auch § 16, A. 12.

[10]) Die Stationen der Israeliten auf ihrem Wege von Ramses nach dem Sinai waren ohne Zweifel bei P angegeben. Ob aber die Notizen in Cap. XIII, 20; XV, 22, 27; XVII, 1; XIX, 1, 2a daher stammen, lässt sich nicht entscheiden, da sie mit Berichten andern Ursprungs verbunden sind. Cap. XVII, 1; XIX, 1, 2a zeigen übrigens P's Schreibweise, so dass hier die Wahrscheinlichkeit grösser ist als bei den andern Versen. — Ueber Cap. XXIV, 15—18a vgl. Nöldeke S. 53 f.; Kayser S. 56 und Wellh. S. 566 f.

Dass wir Recht hatten, die bis jetzt ausgesonderten Abschnitte und Verse mit dem Ausdruck priesterliche Bestandtheile des Hexateuch zu bezeichnen, kann schon jetzt nicht mehr in Zweifel gezogen werden: so oft der behandelte Gegenstand dem Autor unserer Schrift Gelegenheit giebt, seinen Charakter zu offenbaren, zeigt sich sein lebhaftes Interesse für religiöse Ordnungen und Gebräuche (Gen. II, 1—3; IX, 4; XVII; XXI, 4; Ex. XII, 1—20, 43—50; XVI, 4, 5, 22 ff., 31 ff.) und seine hohe Werthschätzung des Aaron, des Stammvaters der künftigen Priesterschaft (vgl. Anm. 6 und Ex. XVI, 2 ff.). Wie es indess in der Natur der Sache liegt, tritt der priesterliche Charakter seiner Schrift noch vielmehr da hervor, wo er sich anschickt, den von ihm (Ex. VI, 7) angekündigten Bund zwischen Jahwe und Israel zu beschreiben, Ex. XXV ff. Dass nämlich diese Capitel die Fortsetzung unserer Schrift enthalten, kann kaum bezweifelt werden: Sprachgebrauch und Schreibart sind dieselben [11]), und die hier erwähnten Bestimmungen über den Ort des Cultus und die Priesterweihe Aarons und seiner Söhne entsprechen genau den Erwartungen, die wir hinsichtlich der Gesetzgebung bei P hegen. Die besonderen Verordnungen in Cap. XXV—XXIX folgen in natürlicher und regelmässiger Reihenfolge auf einander und können von dem Autor selbst in dieser Weise geordnet sein [12]). In Cap. XXX und XXXI, 1—17 ist der Zusammenhang ein loserer oder er fehlt gänzlich; ausserdem finden sich hier Vorschriften, die mit dem Vorhergehenden nicht stimmen und später, wo sie zur Sprache kommen müssten, nicht vorausgesetzt werden: wahrscheinlich enthalten diese beiden Capitel spätere Zusätze, die ganz in der Schreibweise von Cap. XXV—XXIX gehalten sind, aber doch nicht von demselben Ver-

fasser stammen[13]). Was dann im Buch Exodus folgt, Cap. XXXI, 18—XXXIV, 28, hat mit P nach Inhalt und Form nichts gemein; Cap. XXXIV, 29—35 sind ihm zwar verwandt, gehören ihm aber nicht an[14]). Dagegen hängen Cap. XXXV—XL und ebenso Lev. VIII durchaus von Cap. XXV—XXXI ab und stammen von einem Autor, der diese letzteren Capitel vor sich liegen hatte. Daraus folgt schon, dass der Verfasser von Cap. XXV—XXIX sie nicht niedergeschrieben haben kann. Sie müssen aber sogar jünger sein als Cap. XXX; XXXI, 1—17. Ebenso wie Cap. XVI später ergänzt und vervollständigt worden ist, so scheint auch ein ursprünglich sehr kurzer Bericht über die Ausführung der Bestimmungen von Ex. XXV ff. allmählig immer mehr ausgearbeitet und endlich jenen Bestimmungen selbst möglichst gleichartig gemacht worden zu sein. Die auffallenden Abweichungen der griechischen Uebersetzung von Ex. XXXV—XL lassen die Vermuthung entstehen, dass die Schlussredaction dieser Capitel noch nicht, oder doch eben erst beendet war, als — um 250 v. Chr. — diese Uebersetzung zu Stande kam[15]).

[11]) Vgl. Dillm. *EL* S. 262; Col. P. VI, 576 ff. Es genügt darauf hinzuweisen, dass *E* XXV ff. eine Reihe von Terminis vorkommen, die sonst im a. T., abgesehen von den parallelen Capiteln *E* XXXV ff., *L* VIII f., sich nicht finden; wir begegnen ihnen daher auch in den Abschnitten, welche wir bisher dem P zugetheilt haben, nicht. Nur die Bauvorschrift des P in *G* VI, 15, 16 zeigt Aehnlichkeit mit *E* XXV ff., und überall, wo P als Gesetzgeber auftritt, also *G* XVII und *E* XII, bedient er sich der stehenden Formeln, welche sich *E* XXV ff. wiederfinden (לדורות mit pron. suff.; „diese Seele soll aus ihrem Volke ausgerottet werden"; „zwischen den beiden Abenden"; עולם nach dem stat. constr. von חרית, הקה, כהנה u. s. w.).

[12]) Die Reihenfolge ist diese: *E* XXV, 1—9, die Einsammlung freiwilliger Beiträge zur Einrichtung des Cultus; v. 10—22, die Bundeslade mit den Cherubim; v. 23—30, der Schaubrottisch; v. 31—38, der goldne Leuchter; v. 39, 40, Nachschrift über „alle diese Geräthe", welche, wie man sieht, in die beiden Abtheilungen des eigentlichen Heiligthums gehören; Cap. XXVI, die Stiftshütte selbst; nachdem in v. 1—30 die Bestimmungen in Betreff derselben gegeben sind, folgt in v. 31—37 auf die Vorschrift über den Vorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten die Anweisung hinsichtlich des Platzes der heiligen Geräthe, und zwar eben derjenigen, deren Anfertigung in Cap. XXV befohlen war; Cap. XXVII, 1—8, der Altar; v. 9—19, der Vorhof der Stiftshütte; v. 20, 21, das Oel für den Leuchter; Cap. XXVIII, die Gewänder Aarons und seiner Söhne: v. 1—5, Einleitung; v. 6—14, das Ephod; v. 15—30, das Brustschild; v. 31—35, das Oberkleid; v. 36—38, die Stirnbinde; v. 39, das Unterkleid, die Kopfbinde und der Gürtel; v. 40—43, die Kleidung der Söhne Aarons; bei dieser Gelegenheit (v. 41, worauf wir sofort zurückkommen) vorläufig die Weihe Aarons und seiner Söhne zum Priesteramt, die Cap. XXIX, 1—35 in ihren Einzelheiten beschrieben wird; v. 36, 37, die Entsühnung und

Weihe des Altars; v. 38—42, die Einsetzung des täglichen Morgen- und Abendopfers, auslaufend v. 43—46 in ein Nachwort: Jahwe wird sich das Heiligthum und Aaron und seine Söhne zu Priestern weihen und also mitten in Israel wohnen.

Dass diese fünf Capitel im Allgemeinen ein wohlgeordnetes und in sich geschlossenes Ganzes bilden, bedarf keines näheren Nachweises. Nur vereinzelte Punkte erfordern noch eine besondere Erwägung. a. Moses erhält den Befehl, הָעֵדֻת in die Lade zu legen (Cap. XXV, 16, 21; vgl. XL, 20), d. h. das Gesetz der zehn Worte (*E* XXXI, 18; XXXII, 15; XXXIV, 29), und nicht, wie Knobel wollte (S. 263 f.), das Priestergesetz. Inwiefern P in dieser Weise auf *E* XX, 1—17 — ein Abschnitt, der doch nicht aus seiner Schrift herrührt — verweisen konnte, wird § 16 A. 12 näher untersucht und erklärt. b. P lässt Moses Cap. XXIV, 15—18a den Berg Sinai ersteigen, und dort werden ihm dann Cap. XXV ff. geoffenbart; vgl. XXXI, 18; *N* III, 1; XXVIII, 6 (Rückblick auf *E* XXIX, 38—42). Damit stimmt Cap. XXV, 9, 40 wohl überein, aber XXVI, 30 und XXVII, 8 scheint zurückverwiesen zu werden aut das, was Jahwe dem Moses „gezeigt hatte auf dem Berge“. Es steht indessen nichts im Wege, die Perfecta in diesen Versen als Futura exacta aufzufassen: vom Berge herniedergestiegen soll Moses sich nach dem richten, was ihm dort „gezeigt sein wird“. c. Es wird sich sogleich herausstellen, dass zu den Gesetzen über das Heiligthum und die Priester-Kleidung und -Weihe in Cap. XXX, XXXI spätere Bestimmungen hinzugefügt sind. Das macht uns misstrauisch auch in Betreff von Cap. XXV—XXIX, die doch ebenso gut interpolirt oder erweitert sein können. Es darf deshalb nicht unbeachtet bleiben, dass Cap. XXVII, 20, 21 — in einem so wohl geordneten Abschnitt — nicht an ihrem Platze erscheinen; dass Cap. XXVIII, 41—43 eigentlich Cap. XXIX vorgreifen und überdies die Salbung der Söhne Aarons erwähnen, die in Cap. XXIX gar nicht vorgeschrieben wird; dass Cap. XXIX, 36, 37 — Versöhnung und Entsündigung des noch gar nicht gebrauchten Altars — wenig passend erscheinen, und endlich, dass die Einsetzung des thamîd, v. 38—42, hier nicht an der rechten Stelle steht. Vor der Hand begnügen wir uns mit diesen Bemerkungen und werden später auf dieselben zurückkommen.

[13]) Vgl. Wellh. S. 410—414 und in Betreff einzelner von den Abschnitten, in welche Cap. XXX, XXXI zerfallen, Popper, der bibl. Bericht über die Stiftshütte, S. 111 ff., 194 ff.; Graf, gB, S. 63. Die Unterabtheilungen sind folgende:

Cap. XXX, 1—10, der Räucheraltar. Wenn der Verfasser von Cap. XXV —XXIX diesen „hochheiligen“ Gegenstand (v. 10) gekannt hätte, so würde er denselben Cap. XXV beschrieben, Cap. XXVI, 31—37 ihn erwähnt und Cap. XXVII, 1—8 irgendwie angedeutet haben, dass der dort angeführte Altar nicht der einzige war. Auch *L* XVI (v. 7, 12, 18, 20, 33) kennt nur einen Altar und berichtet nichts von der Versöhnung, welche *E* XXX, 10 vorgeschrieben wird. Demgegenüber steht nun der Umstand, dass der goldne oder Räucheraltar sonst bei P wiederholt vorkommt (*E* XXX, 27; XXXI, 8; XXXV, 15; XXXVII, 25; XXXIX, 38; XL, 5 [vgl. 10, 26]; *L* IV, 7, 18; *N* IV, 11); ferner dass der *E* XXVII, 1—9; *L* XVI erwähnte Altar oft, wie zum Unterschiede, der Brandopferaltar (*E* XXX, 28; XXXI, 9; XXXV, 16; XXXVIII, 1; XL, 6, 10, 29; *L* IV a. v. S.) oder auch der

kupferne Altar (*E* XXXVIII, 30; XXXIX, 39) genannt wird und dass Altäre, in der Mehrzahl, erwähnt werden (*N* III, 31); endlich, dass der Räucheraltar nicht nur dem Chronisten (1 Chron. VI, 49; XXVIII, 18; 2 Chron. XXVI, 16, 19, vgl. IV, 19) und den Verfassern der beiden Maccabäerbücher (1 Macc. I, 21; IV, 49; 2 Macc. II, 5), sondern auch dem Autor der Bücher der Könige bekannt war (1 Reg. VII, 48, vgl. VI, 20, 22; „der kupferne Altar", VIII, 64; 2 Reg. XVI, 14, 15); wahrscheinlich auch Ezechiel, der Cap. IX, 2 von „dem kupfernen Altar" spricht und also noch einen andern Altar kennt. Durch diese Zeugnisse wird nach Del. Stud. S. 113—121; Dillm. *EL* S. 316, vgl. 264, Wellh.s Zweifel an der Ursprünglichkeit von *E* XXX, 1—10 widerlegt. Dem kann man indess nicht zustimmen. Die Thatsache bleibt bestehen, dass der Abschnitt nicht da, wohin ihn der Verfasser von *E* XXV—XXIX hätte bringen müssen, seine Stelle hat. Der daraus gezogene Schluss, dass dieser Verfasser sich ein Heiligthum ohne Räucheraltar dachte, wird a posteriori gestützt durch Ez. XLI, 21, 22; XLIV, 16, wo sich zeigt, dass auch der Prophet Ezechiel in dem von ihm geschilderten Tempel keinen Altar neben dem Schaubrottisch annahm, sondern beide identificirte. Ebenso dachte dann auch wohl der Verfasser von *E* XXV—XXIX (und *L* XVI). Als eine kritisirende Verbesserung dieser Ansicht macht sich *E* XXX, 1—10 auch durch v. 10 kenntlich, der wohl als eine Erweiterung des *L* XVI vorgeschriebenen Ritus aufzufassen ist. Vgl. Anm. 23. — Wir müssten so urtheilen, auch wenn es feststände, dass der Salomonische Tempel einen Räucheraltar enthielt. Stade (ZatW. III, 143 ff., 168 f.) macht dies indessen wenigstens zweifelhaft.

E XXX, 11—16, die Kopfsteuer von einem halben Seckel, welche bei der Musterung des Volkes von Allen, die das Alter von 20 Jahren erreicht haben, entrichtet werden muss. Der Abschnitt steht in doppelter Hinsicht an falscher Stelle, sowohl im Zusammenhang der Vorschriften für die Errichtung der Stiftshütte, als inmitten von v. 1—10 und 17—21; er setzt ferner den Befehl der Volkszählung voraus (*N* I; wie auch der Bericht über die Ausführung, *E* XXXVIII, 24—30, auf den Zahlenangaben von *N* I beruht), woraus folgt, dass er nach *N* I, dann aber auch nicht von dem Verfasser von *E* XXV—XXIX geschrieben ist. Ueber Neh. X, 33 siehe § 15 A. 30.

Ex. XXX, 17—21, das kupferne Becken; dasselbe würde Cap. XXVII erwähnt sein, wenn der Autor von Cap. XXV—XXIX die Erwähnung für nöthig gehalten hätte.

E XXX, 22—33, das heilige Salböl. Nach *E* XXIX, 7, 29, 30; *L* VIII, 12 wird nur Aaron gesalbt; vgl. auch *L* IV, 3, 5, 16; VI, 13, 15; XVI, 32; XXI, 10, 12; *N* XXXV, 25. Dagegen wird in unserem Abschnitt (v. 30) und *E* XXVIII, 41 (vgl. Anm. 12); XL, 15; *L* VII, 36; X, 7; *N* III, 3 die Salbung auch auf die Priester ausgedehnt. Die letztere Vorstellung wird wohl die spätere sein, so dass Cap. XXX, 22—33 ein späterer Zusatz zu sein scheint, wie schon die Stellung — nach, nicht im Verlauf von Cap. XXIX — vermuthen lässt. V. 27 der Räucheraltar.

E XXX, 34—38, das Räucherwerk; der Abschnitt gehört zu v. 1—10, ist verwandt mit v. 22—33 und entsprechend zu beurtheilen. Vgl. über v. 17—21, 22—33, 34—38 auch Popper, S. 109, 197 f.

E XXXI, 1—11, Berufung Besaleels und seiner Gehülfen, setzt nicht nur

Cap. XXV—XXIX, sondern auch (v. 8, 9, 11) Cap. XXX voraus und gehört daher zu den Zusätzen.

E XXXI, 12—17, das Sabbatgebot, scheint wohl deshalb hierher gestellt (und später, Cap. XXXV, 1—3, wiederholt) zu sein, damit klar würde, dass die vorhergehenden Bestimmungen trotz ihres Ausgangs von Jahwe die Vorschriften über den 7. Tag nicht aufheben könnten. Nicht ohne Grund schliesst Popper, S. 109f., 198f. hieraus, dass der Abschnitt dem ursprünglichen Stück fremd und erst aus späterer Beurtheilung desselben entstanden bez. aus weiteren gesetzgeberischen Motiven eingeschoben ist. Besonders deutlich zeigt sich dies in *E* XXXV, 3, aber von diesem Verse fällt doch auch auf unseren Abschnitt das nöthige Licht.

[14]) Es wird allgemein anerkannt, dass Cap. XXXI, 18—XXXIV, 35 den Bericht von *E* XIX—XXIV fortsetzt und ebenso zwischen Cap. XXV—XXXI und XXXV—XL eingeschoben ist, wie umgekehrt Cap. XXV—XXXI zwischen die beiden erstgenannten Abschnitte. Cap. XXXIII, 7—11 steht denn auch mit den Anschauungen von P in directem Widerspruch. — Man kann nur fragen, ob die Bezeichnung „Tafeln des Zeugnisses", die sich *E* XXXI, 18; XXXII, 15; XXXIV, 29 findet, vielleicht unter dem Einfluss von P entstanden ist, an dessen Sprachgebrauch („Lade des Zeugnisses", „Zelt des Zeugnisses" u. s. w.) sie erinnert. In Cap. XXXIV, 29—35 sieht Wellh. (XXI, 566) ein Stück von P, dessen Weitschweifigkeit in der That in v. 29 durchzublicken scheint, wie auch die Erwähnung Aarons (v. 30, 31) und der „Fürsten in der Gemeinde" (v. 31) uns an ihn denken lässt. Indessen kann ich ihm den Abschnitt nicht zuschreiben: derselbe setzt das Bestehen des Heiligthums, das nach P erst noch errichtet werden soll, voraus, und zwar ausserhalb des Lagers (v. 34, 35), übereinstimmend mit Cap. XXXIII, 7—11, einem Bericht, mit dem er auch formell — vgl. besonders das Imperf. und Perf. mit ו in v. 34, 35 — Verwandtschaft zeigt. Siehe unten § 16 A. 12.

[15]) Die Untersuchung über den Ursprung von *E* XXXV—XL (vgl. auch Dillm. *EL* S. 354ff.) ist sehr complicirt und mühsam. Bevor ich die obigen Ausführungen zu begründen suche, gebe ich eine Inhaltsübersicht dieser Capitel und führe daneben in einer zweiten und dritten Columne die entsprechenden Stellen der griechischen Uebersetzung bez. die parallelen Abschnitte aus *E* XXV—XXXI an.

Hebräischer Text.	*Griech. Text.*	*Ex. XXV—XXXI.*
XXXV, 1—3, Sabbatgebot.	XXXV, 1—3.	XXXI, 12—17.
4—19, Moses ermahnt zu freiwilligen Gaben und zählt die anzufertigenden Gegenstände auf.	v. 4—19 (v. 8 ausgelassen; v. 12 ff. Umstellungen).	XXV, 1—9.
20—29, Darbringung von Gaben.	v. 20—29.	
30—35, Moses verkündet die Berufung des Besaleel.	v. 30—35.	XXXI, 1—11.
XXXVI, 1—7, Schluss der Einlieferung von Gaben.	XXXVI, 1—7.	

Hebräischer Text.	*Griech. Text.*	*Ex. XXV—XXXI.*
8—19, Anfertigung der Teppiche für die Stiftshütte;	vgl. XXXVII, 1, 2.	XXVI, 1—12, 14.
20—34, des Holzwerks für die Stiftshütte;	vgl. XXXVIII, 18—21.	XXVI, 15—30.
35—38, des Vorhangs;	XXXVII, 3—6.	XXVI, 31—33, 36, 37.
XXXVII, 1—9, der Lade;	XXXVIII, 1—8.	XXV, 10—21.
10—16, des Schaubrottisches;	XXXVIII, 9—12.	XXV, 23—30.
17—24, des Leuchters;	XXXVIII, 13—17.	XXV, 31—40.
25—28, des Räucheraltars;	fehlt.	XXX, 1—6.
29, des Salböls und Räucherwerks;	XXXVIII, 25.	vgl. XXX, 22—33, 34—38.
XXXVIII, 1—7, des Brandopferaltars;	vgl. XXXVIII, 22—24.	XXVII, 1—8.
8, des kupfernen Beckens;	XXXVIII, 26.	XXX, 17—19.
9—20, des Vorhofs.	XXXVII, 7—18.	XXVII, 9—19.
21—23, Niederschrift der Menge des gebrauchten Goldes, Silbers und Kupfers;	XXXVII, 19—21.	
24—31, Angabe dieser Menge.	XXXIX, 1—10.	vgl. XXX, 11—16.
XXXIX, 1—31, Anfertigung des hohepriesterlichen und des priesterlichen Gewandes.	XXXVI, 8ᵇ—40.	XXVIII, 6—40.
32—43, Ablieferung der vollendeten Arbeit an Moses.	XXXIX, 11, 14—23.	
XL, 1—16, der Befehl der Errichtung des Heiligthums und der Priesterweihe, den Moses erhalten, wird von ihm ausgeführt.	XL, 1—13 (v. 6—8 hebr. theilweise, v. 11 hebr. ganz weggelassen).	
17—33, die Errichtung der Stiftshütte und die Aufstellung der heiligen Geräthe.	XL, 14—26; XXXVIII, 27; XL, 27 (v. 28, 29ᵇ hebr. weggelassen).	
34—38, die Wolken- und Feuersäule.	XL, 28—32.	

Hierzu folgende Bemerkungen: 1) Aus der dritten Columne geht hervor, dass *E* XXV—XXVIII, XXX, XXXI fast durchweg in Cap. XXXV—XXXIX wiederholt werden (während *E* XXIX in *L* VIII wiederkehrt). Die Auslassung einzelner Verse, wie *E* XXV, 15, 16; 21, 22; 30; 40; XXVI, 12, 13; 30; 33, 34; XXVIII, 29, 30; 35; XXX, 6—10 ist nur natürlich: sie wären in dem Bericht über die Anfertigung der heiligen Gegenstände nicht am Platze gewesen; einige finden sich später, Cap. XL, 17—33, in der Erzählung von der Errichtung der Stiftshütte, wieder; so auch Cap. XXX, 18—21 (nicht nach Cap. XXXVIII, 8, aber) in Cap. XL, 30—32. Dagegen sind wirklich weg-

gelassen *E* XXVII, 20, 21 (das Duplicat steht erst *L* XXIV, 1—3), und von dem ausführlichen Abschnitt über das Salböl und das Räucherwerk, *E* XXX, 22—38, ist in Cap. XXXVII, 29 nur eben der Hauptinhalt angegeben. 2) Die Reihenfolge der Unterabtheilungen in dem hebr. Text von *E* XXXV ff. weicht von der in Ex. XXV ff. ab, ist aber tadellos. Ein Blick auf die erste Columne kann davon überzeugen. Das Sabbatgebot musste nun natürlich voranstehen (vgl. Anm. 13), die Berufung des Besaleel u. s. w. viel früher als in *E* XXV ff. erzählt werden. Auch ist es nicht unnatürlich, dass erst das Zelt und dann die heiligen Geräthe angefertigt werden, während die letzteren in Cap. XXV ff. eben um ihrer Heiligkeit willen den Vorrang haben. Der Räucheraltar und das Becken, die Cap. XXV ff. in einem Anhang vorkommen, stehen hier (Cap. XXXVII, 25—29; XXXVIII, 8) suo loco. Die Zahlangabe Cap. XXXVIII, 21—31 steht nicht unpassend nach der Erwähnung der metallenen Gegenstände und vor der Anfertigung des Priestergewandes (*E* XXXIX, 1—31), die ebenso wie in dem ursprünglichen Bericht (*E* XXVIII) hierauf folgt. Erst in Cap. XL, auch mit Beziehung auf *L* VIII ff., wird die Reihenfolge etwas seltsam; wir kommen sogleich wieder darauf zurück. 3) Mit dem griechischen Text steht es nicht so günstig. Sein Verhältniss zu dem hebräischen lässt sich aus den beiden ersten Columnen ersehen. Hinsichtlich des Anfangs, Cap. XXXV, 1—XXXVI, 7, und des Schlusses, Cap. XXXIX, 32—XL, 38, besteht zwischen beiden Texten, wenn wir von kleinen Abweichungen absehen, kein wesentlicher Unterschied. Auf Cap. XXXVI, 8ᵃ (hebr. und griech.) folgt im griechischen Text sofort der Abschnitt über die Priesterkleidung, so dass XXXVI, 8ᵇ—40 griech. = XXXIX, 1ᵇ—31 hebr. wird. Darauf werden die übrigen Abschnitte der Beschreibung übersetzt, aber, wie sogleich in's Auge fällt, in einer ganz andern Folge und mit sehr wesentlichen Kürzungen. In Cap. XXXVII griech. stehen von dem hebr. Text hintereinander: Cap. XXXVI, 8—19 (in zwei Verse zusammengezogen); v. 35—38; XXXVIII, 9—20; 21—23 — u. s. w. Das Auffallendste ist dabei, dass Cap. XXXVIII, 21—23 und 24—31 hebr., die durchaus zusammengehören, im griechischen Text von einander getrennt sind (Cap. XXXVII, 19—21 und XXXIX, 1—10).

Die hinzugefügten Stücke in *E* XXX, XXXI werden in Cap. XXXV ff. durchgehends vorausgesetzt. Sie können deshalb unmöglich dem Verfasser von Cap. XXV—XXIX zugeschrieben werden. Aber auch mit *E* XXX, XXXI selbst können sie nicht wohl gleichen Ursprungs oder ganz gleichzeitig sein. M. E. geht das sofort sowohl aus ihrem Inhalt und Charakter, wie aus ihrer Form hervor. Die Idee, die Ausführung der dem Moses gegebenen Befehle Jahwes unmittelbar nach ihrer Mittheilung so ausführlich und meist mit den vorher gebrauchten Ausdrücken zu erzählen, kann man viel eher einem späteren Leser oder Bearbeiter als dem Autor der Cap. XXV—XXXI selbst oder doch eines Theiles der hier niedergelegten Bestimmungen zutrauen. Die Form ist überdies sehr mangelhaft, besonders da, wo der Verfasser über das blosse Copiren hinausgeht, z. B. Cap. XXXVI, 1—7. Doch auf den Eindruck, den die Beschreibung im Ganzen macht, brauchen wir nicht einzugehen: für die spätere Entstehung sprechen sichere Beweise.

1) Nach Cap. XXXVIII, 25—28 werden die von den streitbaren Männern bei der Zählung aufgebrachten 603 550 halben Seckel für den Bau des Heilig-

thums verwendet. Das steht im Widerspruch mit *E* XXX, 11—16, wo diese Kopfsteuer für „den Dienst des ôhel mo'êd“ bestimmt wird (v. 16), d. i. für die Kosten des Cultus, während der Bau durch freiwillige Gaben, u. a. auch Silber (*E* XXV, 3; XXXV, 5, 24), zu Stande kommt. Der Verfasser von *E* XXXVIII, 24—31 hat sich durch die Stellung von *E* XXX, 11—16 auf eine falsche Spur leiten lassen und diesen Abschnitt missverstanden. — Steht dies fest, so müssen auch andere Abweichungen als Beweise für die Verschiedenheit der Verfasser gelten, speciell die Hinzufügung von *E* XXXV, 3 (vgl. XXXI, 12—17) und andere kleine Eigenthümlichkeiten. Vgl. Wellh. XXII, 417 f.

2) Bei genauerer Vergleichung von Ex. XXV—XXXI mit XXXV—XL zeigen sich kleine grammatische Abweichungen, die unter der Voraussetzung, dass beide Stücke von einer Hand oder doch gleichzeitig sind, unerklärt bleiben. Vgl. Popper S. 84—98, der nachweist, dass viele dieser Abweichungen denselben Charakter zeigen wie die des samaritanischen Pentateuchtextes im Verhältniss zum masoretischen. Dadurch erhalten sie wirkliche Beweiskraft, während sie an sich unbedeutend sind. Was hätte den Verfasser von *E* XXV ff. bestimmen können, Cap. XXXVI, 10, 12, 13, 22 אחת אל־אחת zu schreiben an Stelle von אשה אל־אחותה? Dem Samar. ist dieser Ausdruck, von Gegenständen gebraucht, so anstössig, dass er ihn auch in dem ursprünglichen Abschnitt, Cap. XXVI, 3, 5, 6, 17, corrigirt.

In Verbindung hiermit ist 3) zu beachten, dass sich innerhalb des Abschnitts *E* XXXV—XL (+ *L* VIII) selbst Spuren von mehr als einer Hand zeigen, die auf die Vermuthung führen, dass dies Stück nicht uno tenore geschrieben, sondern successiv entstanden ist. Cap. XL, 1—16 ist gänzlich überflüssig: die Bestimmungen hinsichtlich der Errichtung des Heiligthums, der Stellung der Geräthe, der Priesterkleidung, die schon in Cap. XXV—XXXI gegeben waren, werden wiederholt, — wahrscheinlich weil sie in den Cap. XXXV—XXXIX, die sich mit der Anfertigung beschäftigen, zu fehlen schienen. Der darauf folgende Abschnitt, Cap. XL, 17—33, greift hier und da (v. 27, 29, 30ᵇ—32) voraus auf die Erzählung von der Weihe der Priester (*L* VIII) und ihrem ersten Opfer (*L* IX); stammte er von demselben Verfasser wie diese beiden Capitel, so würde selbst der Schein eines Widerspruchs vermieden sein. Hierzu füge man, dass in Cap. XXXIX (v. 1, 5, 7, 21, 26, 29, 31, 42, 43) und in einem Theil von Cap. XL (v. 16, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 32) [vgl. auch *L* VIII, 4, 5, 9, 13, 17, 21, 29, 36] die Formel „wie Jahwe Moses befohlen hatte“ öfter gebraucht wird, dagegen in Cap. XXXV—XXXVIII in dieser Form niemals und nur selten (Cap. XXXVI, 1; XXXVIII, 22) in modificirter Gestalt.

4) endlich liefert die griechische Uebersetzung noch einen Beweis für den jüngeren Ursprung des ganzen Stückes, der sich an die zuletzt angeführten Spuren einer allmähligen Entstehung unmittelbar anschliesst. Zunächst a. spricht die Verschiedenheit von Urtext und Uebersetzung schon an sich gegen die Sicherheit des Textes. Angenommen, der Uebersetzer hatte vor Augen, was wir jetzt lesen, so fühlte er sich doch keinesfalls daran gebunden; er glaubte vielmehr ganz frei damit umgehen zu dürfen. Warum das hier und sonst nicht? An blossen Zufall ist hier nicht zu denken. Der Uebersetzer muss Cap. XXXV—XL anders angesehen und beurtheilt haben als Cap.

XXV—XXXI. b. Dies Argument wird zum Theil hinfällig, aber nur um einem anderen, wichtigeren Platz zu machen, wenn man nicht ohne Grund aus dem Unterschiede von *E* XXV—XXXI und XXXV—XL folgert (vgl. Popper S. 172—177), dass nicht der Uebersetzer des erstgenannten Abschnitts, sondern ein Anderer den zweiten übertragen hat. In der That sieht man nicht ein, weshalb Jener בדים und בתים dort durch *ἀναφορεῖς* (*φορεῖς*) und *θῆκαι*, hier stets durch andere Ausdrücke (*διωστῆρες*, *μοχλοί* und *εὐρεῖς*, *ὥστε αἴρειν*) wiedergegeben haben sollte. Ebenso klar sind die anderen Beispiele. Würde der Uebersetzer von Cap. XXV ff. seine Arbeit bei Cap. XXXV ff. haben aufhören lassen, wenn er diese letzteren Capitel in seinem Exemplar gehabt hätte?

Zu anderen, bestimmteren Folgerungen aus der griech. Uebers. kommt Popper, S. 142 ff. Der oben (unter 3) constatirte formelle Unterschied zwischen Cap. XXXIX, XL (+ *L* VIII) und Cap. XXXVI—XXXVIII führt nach ihm zu der Vermuthung, dass die erste Gruppe früher entstanden ist als die zweite. In Verbindung hiermit erscheint es ihm bemerkenswerth, dass im griech. Text Cap. XXXIX, 1ᵇ—31 unmittelbar auf Cap. XXXVI, 8ᵃ folgt. Woher kommt das? Er antwortet: als der Uebersetzer arbeitete, waren Cap. XXXIX, XL (+ *L* VIII) bereits geschrieben und wurden deshalb diese Capitel sogleich mit übertragen; erst später entstand die zweite, jüngere Höhenschicht der Beschreibung (Cap. XXXVI, 8ᵇ—XXXVIII), die dann, allerdings nur bruchstückweise, in den griechischen Text aufgenommen wurde, aber nun natürlich hinter Cap. XXXIX, 1—31 (= XXXVI, 8ᵇ—40) ihre Stelle bekam. — Dieser Ansicht, die mir früher (vgl. GvI II, 266) ziemlich annehmbar erschien, muss ich auf Grund wiederholter Erwägung widersprechen, und zwar *α.* weil sie annimmt, dass die Aufzählung der dem Moses eingelieferten Gegenstände, Cap. XXXIX, 32—43, vor Cap. XXXVI—XXXVIII, die die Beschreibung der Anfertigung dieser Gegenstände enthalten, geschrieben ist; es kann nur das Gegentheil richtig sein; *β.* weil die griech. Uebersetzung selbst den Beweis liefert, dass das Priestergewand — in Uebereinstimmung mit der Reihenfolge in Cap. XXV—XXVIII — nicht an die erste, sondern an die letzte oder doch wenigstens an eine der letzten Stellen gehört. In der Aufzählung Cap. XXXV, 9 ff. stehen die Kleider Aarons und seiner Söhne hintenan, es folgt darauf nur noch das heilige Salböl und das Räucherwerk. Ebenso in der Liste der abgelieferten Gegenstände, Cap. XXXIX, 14 ff.: zuerst die *σκηνή* mit ihren „Geräthen" (v. 14—18); dann die heiligen Priesterkleider (v. 19); endlich noch einige zum Zelt und zum Vorhof gehörige Stücke (v. 20, 21), — die der Natur der Sache nach im hebr. Text (Cap. XXXIX, 32 ff.) vor dem Priestergewande berücksichtigt werden. Der Uebersetzer hat nun zwar in dem letztgenannten Abschnitt die Kleider vor der *σκηνή* erwähnt (*καὶ ἤνεγκαν τὰς στολὰς πρὸς M. καὶ τὴν σκηνὴν κ. τ. λ.*), aber er verräth sich hier selbst, denn in seinem eigenen Text folgen die *στολαί*, wie wir sehen, erst später. Wenn es nun feststeht, dass der Uebersetzer den Abschnitt über das Priestergewand an eine andere Stelle gebracht und sich also aus für ihn zureichenden Gründen eine Umstellung erlaubt hat, so wird der Schluss, welchen Popper aus der Reihenfolge der einzelnen Glieder in seinem Text gezogen, hinfällig; m. a. W. dann steht es nicht frei, den ursprünglichen

griechischen Uebersetzer zwischen die Entstehung von *E* XXXIX, XL (+ *L* VIII) und die Redaction von Cap. XXXVI—XXXVIII einzuschieben.

Die von mir aus dem gegenseitigen Verhältniss der beiden Texte abgeleitete Zeitbestimmung kann noch immer als eine willkürliche erscheinen. Es ist doch denkbar, dass sich in dem Manuscript des griechischen Uebersetzers Cap. XXXV ff. zufällig gar nicht oder doch nur unvollständig fanden; in diesem Fall beweist die Verwirrung u. s. w. des griech. Textes natürlich nichts. Es wird sich aber später (§ 15) ganz von selbst ergeben, dass wir die Annahme eines Zufalls nicht nöthig haben und deshalb auch keine Rücksicht darauf zu nehmen brauchen.

Mit Ex. XL ist der Bericht über die Ausführung der Bestimmungen hinsichtlich des Cultus nicht zu Ende; es fehlt noch die Ex. XXIX verordnete Priesterweihe Aarons und seiner Söhne. Die betreffende Erzählung steht Lev. VIII, ein Capitel, dessen Verwandtschaft mit Ex. XXXV—XL und darauf sich gründende Zugehörigkeit zu einer jüngeren Schicht des P sich bereits herausstellte[16]).

Zwischen Ex. XL und Lev. VIII stehen gegenwärtig die Bestimmungen über die Opfer, Lev. I—VII. An sich ist es nicht auffallend, dass dieselben der ersten Ausübung des Cultus in der Stiftshütte (Lev. IX), ja auch der Priesterweihe, mit welcher ja Opfer verbunden waren (Lev. VIII), vorangehen. Bei näherer Untersuchung ergiebt sich jedoch, dass ihnen diese nicht unpassende Stellung nicht von dem Verfasser von Ex. XXV—XXIX, sondern von einem späteren Bearbeiter der Schrift desselben angewiesen worden ist. Sie bilden nämlich zwar in gewissem Sinne ein Ganzes, stammen aber doch keineswegs von einer Hand: Lev. I—V, die Cap. VI und VII gegenüber ursprünglich erscheinen, sind bereits das Product einer fortgesetzten Redaction, stimmen mit Ex. XXIX sachlich nicht ganz überein und verrathen Bekanntschaft mit Ex. XXX, 1—10, d. h. mit einer jüngeren Schicht des P (vgl. Anm. 13); Lev. VI, VII enthalten Zusätze zu Cap. I—V und sind gleichfalls nicht in einem Zuge geschrieben, sondern allmählig erweitert[17]). Die ganze Gruppe Lev. I—VII kann zunächst für sich existirt haben und ist dann mit einer veränderten Ueberschrift (vgl. Lev. I, 1 mit VII, 37, 38) in den gegenwärtigen Zusammenhang aufgenommen[18]). Dass dies ohne besondere Störung der Einheit des P möglich war, erklärt sich aus der ursprünglichen Verwandtschaft der priesterlichen Geschichtserzählungen und Gesetze untereinander, augenscheinlich aber auch aus der Sorgfalt, mit welcher dieselben bei ihrer Vereinigung mit einander in Uebereinstimmung und Verbindung gebracht wurden[19]).

Lev. IX, X enthalten die Fortsetzung der historisch-legislativen

Schrift, welcher wir zuletzt Ex. XXV—XXIX zugetheilt haben; nach der Einfügung von Ex. XXXV—XL und Lev. VIII ist Lev. IX mit diesem Bericht über die Ausführung der dem Moses gegebenen Vorschriften Jahwes verbunden worden[20]. Aber auch abgesehen davon sind die beiden Capitel nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen: Lev. X, 6, 7, 8—11, 16—20 sind offenbar spätere Erweiterungen; der letztere Abschnitt setzt die Bekanntschaft mit den in Lev. I—VII enthaltenen Opfervorschriften voraus und vergleicht damit einen Lev. IX erzählten Specialfall, den er in Folge dessen schief beurtheilt und ohne Noth zu entschuldigen sucht[21].

Die eigentliche Fortsetzung von Lev. X, 1—5, 12—15 findet sich erst Lev. XVI (vgl. v. 1). Die dazwischenliegenden Capitel, Lev. XI—XV, stehen mit Lev. I—VII auf gleicher Stufe: sie sind in dem Zusammenhange, in welchem sie jetzt erscheinen, wohl entbehrlich, aber doch an sehr passender Stelle in denselben eingefügt, — nach der Weihe der Priester, deren Bemühungen um „rein" und „unrein" sie regeln, und vor dem Gesetz über den Versöhnungstag, an welchem das Heiligthum von den Flecken, welche die unbewusste Verunreinigung der Priester und des Volkes verursacht haben, gereinigt wird. Lev. XI—XV gehören denn auch zu P im weiteren Sinn, obwohl sie dem Verfasser von Ex. XXV—XXIX; Lev. IX; X, 1—5, 12—15 nicht zugeschrieben werden können. Mit Lev. I—VII haben sie übrigens auch das gemein, dass sie nicht in einem Zuge niedergeschrieben, sondern allmählig entstanden sind[22]. Dagegen ist das Gesetz Lev. XVI — das dem Autor von Ex. XXX, 10 bereits bekannt gewesen sein muss — ein geschlossenes Ganzes und zeigt dieselbe Vorstellung von dem Heiligthum und seinen Geräthen wie der Abschnitt Ex. XXV—XXIX[23].

[16]) Dem bereits Anm. 15 über *L* VIII Bemerkten füge ich hier noch hinzu, dass in v. 2 die Ablieferung der Priesterkleidung an Moses (*E* XXXIX, 41) vorausgesetzt wird; dass in v. 10, 11, 15 auch der Altar — d. i. der Brandopferaltar, wie es scheint, der einzige, den der Verfasser kennt — und andere heilige Geräthe besprengt und entsündigt werden (vgl. Anm. 12 gegen den Schluss), darunter auch das Becken und dessen Fuss (*E* XXX, 17—21; vgl. Anm. 13); dass sich in v. 16, 25, 26 im Vergleich mit *E* XXIX, 13, 22, 23 kleine Abweichungen im Ausdruck zeigen, die eine Verschiedenheit des Verfassers zu verrathen scheinen (vgl. Popper S. 96 f.); dass v. 30 an anderer Stelle steht, als der entsprechende Vers *E* XXIX, 21, und das Salböl vor dem Opferblut erwähnt, beides in Uebereinstimmung mit dem samar. Text von *E* XXIX (vgl. Popper S. 97 f.); dass v. 31 (lies צֻוֵּיתִי) — nicht auf *L* VII, 29 ff., aber — auf *E* XXIX, 31 zurückgreift; endlich dass in v. 33, 34, wenn der Text richtig ist, das Original *E* XXIX, 35—37 in sehr sclavischer Weise wiedergegeben ist, gewiss nicht von dem Verfasser dieses Capitels.

[17]) Vgl. über *L* I—VII Th. T. IV, 492—500 und die dort angeführten Werke. Ich beschränke mich an dieser Stelle auf eine kurze Rechtfertigung der oben ausgesprochenen Ansicht, die von meinem früheren Resultat in einzelnen Punkten abweicht.

a. Lev. I—V behandeln nacheinander das Brandopfer (I); das Speisopfer (II); das Dankopfer (III); das Sündopfer (IV, V, 1—13); das Schuldopfer (V, 14—26). Der vierte Abschnitt rührt nicht von einer Hand her: Cap. V, 1—13 ist ein Anhang, dessen Urheber, im Unterschiede von dem Verfasser von Cap. IV, es für nöthig hielt, die besonderen Fälle, in welchen ein Sündopfer erforderlich war, aufzuzählen; er kannte Cap. IV und folgte im Allgemeinen demselben Sprachgebrauch, wenn auch mit Abweichungen im Einzelnen (v. 1 ונשא עונו, vgl. v. 17; VII, 18; v. 5 התודה; v. 6, 7 והביא את־אשמו). Cap. V, 14—26 ist auch kein einheitliches Ganzes: v. 14—16, 20—26 zeigen die gleiche Vorstellung von dem Charakter des Schuldopfers, aber v. 17—19 bringen Verwirrung hinein und verwischen den Unterschied zwischen Sündopfer und Schuldopfer; der Anfang (ואם) passt nicht; ונשא עונו wie in v. 1.

b. Wenn Cap. VI, VII von derselben Hand herrührten wie I—V, so würde auch die Reihenfolge der Opferarten dieselbe sein; hier folgen Sündopfer (VI, 17—23) und Schuldopfer (VII, 1—7) auf Brand- (VI, 1—6) und Speisopfer (VI, 7—11), und erst dann kommt das Dankopfer an die Reihe (VII, 11—21). Ausserdem würde man erwarten, dass der Stoff zwischen I—V auf der einen und VI—VII auf der andern Seite richtig vertheilt wäre. Das ist indessen nicht der Fall, wie Knobel, Ex. u. Lev. S. 401, mit Recht bemerkt hat. Andrerseits sind Cap. VI, VII nicht unabhängig von I—V entstanden; sie setzen deren Inhalt voraus und bilden für sich selbst keine vollständige Opfergesetzgebung. Für älter als I—V kann man sie deshalb nicht halten. Sicher ist Cap. VII, 11—21 jünger als III.

c. Cap. VI, VII sind auch nicht uno tenore niedergeschrieben. Die Abschnitte VI, 1—6, 7—11, 17—23; VII, 1—7, 11—21 beginnen mit זאת תורת und sind untereinander parallel. Anderswoher entlehnt oder später hinzugefügt sind VI, 12—16 (tägliches Speisopfer des Hohenpriesters; nach Andern: sein Einweihungsopfer; vgl. Th. T. IV, 498 f.); VII, 8—10 (Zusätze in Betreff des Antheils der Priester am Brand- und Speisopfer; gehören zu v. 6 und stehen hier nicht am richtigen Orte); VII, 22—27 (Verbot des Fettes und Blutes, vgl. III, 17); VII, 28—36 (nachdrückliche Zuweisung der Brust und des Oberschenkels der Dankopfer an den Priester).

d. Das Verhältniss von *L* I—VII zu *E* XXV—XXIX wird durch die Erwähnung des Räucheraltars (*E* XXX, 1—10) in *L* IV sofort klar (vgl. Anm. 13). Ausserdem aber wird *E* XXIX, 10—14 (= *L* VIII, 14—17) in der Verordnung über das Sündopfer Aarons und seiner Söhne zwar das Verbrennen des Opferthierfleisches, nicht aber das Hineintragen des Blutes in das Heiligthum vorgeschrieben, im Widerspruch mit *L* IV, 5—7: wäre diese letztere Vorschrift von dem Verfasser von *E* XXIX aufgenommen (oder hätte gar er selbst sie gegeben), so würde er in v. 10—14 nicht davon abgewichen sein. Wir haben daher in *L* IV, 3—12 wohl die Schilderung der späteren, mehr entwickelten Praxis zu sehen. Auch aus *E* XXIX, 15—18; 19—28, 31—34; 2, 3, 23, 24 — Bestimmungen über das Brand-, Dank- und Speisopfer bei der Priesterweihe — glaubt Wellh. (XXII, 408 f.) denselben Schluss ziehen

zu müssen: hätte der Autor von *E* XXIX vorgehabt, den Ritus dieser Opferarten zu regeln, wie dies in *L* I—III geschieht, so würde er dieselben wohl nicht so ausführlich beschrieben haben. Diese Begründung ist indess von zweifelhaftem Werthe: die Beschreibung einer so exceptionellen Ceremonie, wie die Weihe der ersten Priester, macht die Vorschriften in Betreff der gewöhnlichen Opferhandlungen noch nicht überflüssig. Die eine Abweichung, welche W. ebenfalls constatirt, beweist jedenfalls mehr als diese Wiederholungen, besonders bei einem Autor, der sich überhaupt nicht durch Kürze auszeichnet.

[18]) Wir gehen dabei aus von der Unterschrift Cap. VII, 37, 38. Dieselbe schliesst sich an die Reihenfolge von Cap. VI, VII an, stellt m. a. W. das Dankopfer an den Schluss; ausserdem setzt sie den Abschnitt Cap. VI, 12—16 voraus, der mit Unrecht als Verordnung למלואים, d. i. über ein Einweihungsopfer des Hohenpriesters, aufgefasst wird. Nun lesen wir v. 38, dass Jahwe diese Thoras dem Moses auf dem Berge Sinai offenbarte. Mein früheres Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Lesart (GvI. II, 93; Th. T. IV, 496) halte ich jetzt für unbegründet: durch die letzten Worte „in der Wüste Sinai" deutet der Verfasser an, dass der Opferdienst dort begann, selbstverständlich um später fortgesetzt zu werden. Werden also Cap. I—VII in Folge ihrer Unterschrift auf eine Mittheilung auf dem Berge Sinai zurückgeführt (vgl. *L* XXV, 1; XXVI, 46), dann ist der Bericht *L* I, 1, der sie „aus dem ôhel mo'êd" offenbart werden lässt, kein ursprünglicher und stammt in seiner gegenwärtigen Gestalt von Demjenigen, welcher das ganze Stück einfügte. In der That zeigt *L* I, 1 deutliche Spuren späterer Bearbeitung. — Weshalb die Aufnahme nicht dem Verfasser von *E* XXV—XXIX zugeschrieben werden kann, ergiebt sich aus Anm. 17 d.

[19]) Wir sahen bereits, dass *L* VI, VII zur Vervollständigung von *L* I—V geschrieben oder doch wenigstens zusammengestellt wurde. Ferner, dass z. B. *L* VII, 1—7 der Ritus des Schuldopfers beschrieben wird, nicht aber VI, 17—23 der des Sündopfers; den letzteren hatte der Autor von *L* IV bereits besprochen, der erstere war *L* V, 14—26 durch einen Hinweis auf das Sündopfer erledigt worden. Aus den Vorschriften über die Behandlung der verschiedenen Sündopfer in *L* IV wird nun Cap. VI, 23 eine allgemeine Regel abgeleitet. — Aber auch zu anderen Theilen von P stehen *L* VI, VII in Beziehung. So sieht Lev. VI, 1—6 zurück auf die Einrichtung eines Morgen- und Abendbrandopfers, *E* XXIX, 38—42 (*N* XXVIII, 1—9), obgleich diese, wie sich später ergeben wird, nicht ursprünglich ist (§ 15 A. 30). So scheint *L* VI, 12—16 die Einschaltung „an dem Tage, da er gesalbt wird" ein Versuch zu sein, diesem Gesetze über das tägliche Speisopfer des Hohenpriesters eine andere Wendung zu geben und eine Vorschrift in Betreff seines Einweihungsspeisopfers daraus zu machen (vgl. VII, 37); dasselbe war nämlich in seiner ursprünglichen Gestalt älter als die Einsetzung eines täglichen Doppel-Brandopfers und wurde von dem Interpolator nicht ohne Grund als damit im Widerspruch stehend erkannt; später wurden die beiden Gesetze gleichzeitig ausgeführt, und machte man die Interpolation durch eine anderweitige Erklärung wirkungslos. Vgl. hierzu Wellh. GI. I, 82 A. 2. — So ist endlich *L* VII, 28—36 mit Vorbedacht in den codex sacrificiorum aufgenommen worden, um die — im Verhältniss zu *D* XVIII, 3 schwerere

— Forderung der Brust und des Oberschenkels als des priesterlichen Antheils an den Dankopfern einzuschärfen, — eine Forderung, welche erst *E* XXIX, 27, 28 gestellt und deshalb *L* X, 14, 15; *N* XVIII, 11, 18 noch einmal wiederholt zu sein scheint.

Eine von Anm. 17—19 gänzlich abweichende Ansicht über *L* I—V, VI f. hat Dillm., EL. S. 373 ff, 438 ff. Dieselbe widerlegt sich einestheils durch die Anm. 17—19 besprochenen Facta, anderntheils kann sie erst später (§ 15 A. 6) beurtheilt werden, weil sie mit bestimmten Ideen über die Vorgänger und die Quellen des priesterlichen Gesetzgebers zusammenhängen, die für jetzt noch ausserhalb des Kreises unserer Untersuchung bleiben müssen.

[20]) „Der 8. Tag", *L* IX, 1, weist natürlich zurück auf die siebentägige Einweihungsceremonie, die zwar schon *E* XXIX, 35 verordnet war, aber doch nur *L* VIII (v. 33—36) näher beschrieben wird. Es wurde bereits bemerkt (S. 70), dass *E* XXXV—XL; *L* VIII wahrscheinlich an die Stelle eines ursprünglichen, sehr kurzen Berichtes über die Ausführung von *E* XXV ff. getreten sind; *L* IX hing anfänglich damit zusammen. Siehe Anm. 21.

[21]) Die natürlichste Auffassung von *L* X, 6, 7 ist die, dass die Einweihung Aarons und seiner Söhne noch fortdauert („denn das Salböl ruht aut euch"); nach *L* IX, 1 war sie schon vorüber; die beiden Verse stammen also von anderer Hand. — An diese Einschiebung ist die allgemeine Vorschrift *L* X, 8—10 angehängt: dieselbe passt nicht recht in den historischen Zusammenhang und soll wohl mit dazu dienen, die Gesetze über die Unreinheit *L* XI—XV vorzubereiten. — *L* X, 16—20 ist sehr geeignet, uns über den Ursprung der späteren Erweiterungen aufzuklären. Das Sündopfer des Volkes ist *L* IX, 15 genau ebenso behandelt, wie das für den Hohenpriester, v. 8—11, und zwar unter den Augen des Moses selbst sicherlich in vollkommen gesetzmässiger Weise: der Verfasser von *L* IX schliesst sich durchaus an die Vorschrift über das Sündopfer bei der Weihe Aarons, *E* XXIX, 10—14 (*L* VIII, 14—17), an: nur der (Brandopfer-)Altar soll besprengt und das Fleisch verbrannt werden. Aber an dem Massstab von *L* IV gemessen war dieser Ritus ungesetzlich, insofern er das Hineintragen des Blutes in das Heiligthum und das Besprengen des Räucheraltars vermissen lässt. Wegen dieser Versäumniss hätte also der Interpolator, von dem *L* X, 16—20 stammt und der auf dem Standpunkt von *L* IV steht, Aaron und seine Söhne tadeln müssen. Indem er jedoch von der Annahme ausgeht, dass dieselben *L* IV kannten und befolgten, zieht er aus der Thatsache, dass das Blut der Sündopfer nicht in das Heiligthum gebracht wurde, den Schluss, dass das Fleisch auch nicht hätte verbrannt werden sollen, dass also — zwar nicht das erste, das priesterliche, aber — das Sündopfer für das Volk von den Priestern hätte gegessen werden müssen, und lässt sie deshalb von Moses zurechtweisen. Das ist, auch nach *L* IV, nicht richtig, aber doch eine leicht erklärliche Umkehrung der *L* VI, 23 aus *L* IV hergeleiteten Regel. Der Verfasser von *L* X beruhigte sich dabei um so lieber, als ihm diese Auffassung Gelegenheit gab, die (vermeintliche) Versäumniss des Aaron psychologisch zu erklären und das gute Recht dieser Erklärung durch Moses (stillschweigend) anerkennen zu lassen.

[22]) Die allmählige Vervollständigung und Erweiterung der in *L* XI—XV enthaltenen Gesetze wird sogleich aus *L* XI klar. Die Unterschrift v. 46, 47

zeigt, dass diese Thora ursprünglich nur von den reinen und unreinen, bez. essbaren und nicht essbaren Thieren handelte; v. 24—40, mit Ausnahme von v. 29, 30, sind also später hinzugefügt. Aber auch v. 41 ff. haben wir als eine spätere Erweiterung anzusehen: das parallele Gesetz *D* XIV, 3—20 besteht aus drei Abschnitten: v. 4—8; v. 9, 10; v. 11—20, die *L* XI, 2—8, 9—12, 13—23 entsprechen: dies macht es ziemlich wahrscheinlich, dass der vierte Abschnitt, *L* XI, 41 ff. nicht gleichzeitig mit den drei ersten niedergeschrieben worden ist; seine Stellung — nicht nach v. 13—23, sondern — hinter v. 24—40 lässt das noch wahrscheinlicher erscheinen. — *L* XII, 2 enthält, wie Wellh. (XXII, 421) richtig bemerkt hat, einen Rückblick auf Cap. XV, 19; Cap. XII muss also jünger sein als Cap. XV. — *L* XIV, 33—53 (Aussatz der Häuser) schliesst sich an XIII, 47—59 (Auss. der Kleider) an und würde wohl unmittelbar darauf folgen, wenn Cap. XIII, XIV in einem Zuge niedergeschrieben wären. In der Unterschrift Cap. XIV, 55—57 wird die Thora über die Reinigung vom Aussatz, XIV, 1—32, nicht erwähnt. Ob das für ihre spätere Einschiebung spricht, wollen wir nicht entscheiden.

Dass der Abschnitt *L* XI—XV später zwischen Cap. X und XVI eingeschoben und nicht von dem Autor von Cap. X und XVI aufgenommen ist, wird durch die obigen Ausführungen bereits wahrscheinlich gemacht. Dazu kommt, dass Cap. XVI durch v. 1 direct mit Cap. X verbunden wird und an sich nicht einmal die Vermuthung aufkommen lässt, dass dem Gesetze über den Versöhnungstag so viele andere vorangegangen sind. Ueberzeugend ist, dass in *L* XI—XV die *L* I—VII gegebenen Opfervorschriften vorausgesetzt werden (z. B. Cap. XII, 6—8; XIV, 12 u. s. w.), während sich früher herausstellte, dass der Verfasser von *L* IX; X, 1—5; 12—15 dieselben noch nicht kannte. Vgl. auch § 15 A. 5.

[23]) Von der Annahme ausgehend, dass die Reinigung des Heiligthums und die Entsündigung des Volkes zwei verschiedene Dinge sind, die *L* XVI, wie es jetzt vorliegt, durcheinander gebracht werden, sucht Oort, Th. T. X, 155—160, in diesem Capitel zweierlei Bestandtheile nachzuweisen, ein ursprüngliches Gesetz, zu dem v. 1—4, 11^b—14, 16 (grösstentheils), 18^a, 19, 23, 24^a, 25^a, 29^a gehören, und die spätere Erweiterung, welcher er die übrigen Verse zuweist. Meines Erachtens ist die Reinigung des Heiligthums und des Volkes — die sicher zusammengehören, denn die Unreinheit des Volkes befleckt das Heiligthum (vgl. Ez. XLV, 18—20) — von dem ursprünglichen Gesetzgeber selbst zusammengefasst worden. Die Theilung in zwei Gesetze ist denn auch misslungen; v. 11^b kann nicht unmittelbar auf v. 1—4 folgen; aus v. 16, 19 geht hervor, dass das Volk ein Sündopfer dargebracht hatte (das indess nur in den von Oort gestrichenen Versen 5—11^a, 15 vorkommt), während v. 24 zeigt, dass es sich auch um zwei Brandopfer handelt, m. a. W., dass v. 1—3 und v. 5 ff. zusammengehören. Vergeblich sucht man denn auch v. 29—34 mit der hier bestrittenen Hypothese in Uebereinstimmung zu bringen. — Der Verlauf der Ceremonie in *L* XVI entspricht mutatis mutandis *L* IX; der Entsendung des Bockes „für Asasel", v. 20^b—22, ist *L* XIV, 6, 7, 52, 53 analog; auch von hier aus erhebt sich also kein Bedenken gegen die Annahme der Einheit und Ursprünglichkeit von *L* XVI.

E XXX, 10 muss als Erweiterung von *L* XVI angesehen werden; wenn nicht, so beruht der Satz auf einem Missverständniss der dort gegebenen

Vorschriften: *L* XVI erwähnt keinen Räucheraltar, auch in v. 14 nicht, wo derselbe nicht unberücksichtigt hätte bleiben können, wenn er dem Verf. bekannt gewesen wäre; der Letztere steht also auf dem Standpunkt von *E* XXV—XXIX; der Altar, von welchem er redet, ist der Brandopfer-Altar. Vgl. Anm. 13.

Die Capitel Lev. XVII—XXVI, die nun an die Reihe kommen, gehören zwar im Allgemeinen nach Inhalt und Form zu P, unterscheiden sich aber wesentlich von den zweierlei priesterlichen Bestandtheilen, welche wir bis jetzt, zuletzt in Lev. I—XVI, kennen gelernt haben. Die Verschiedenheit betrifft sowohl den Sprachgebrauch und die ganze Schreibweise als auch hier und da die behandelten Gegenstände. Durchgehend ist sie indessen nicht: bald in ganzen Abschnitten, bald in einzelnen Versen und Ausdrücken erkennen wir hier und dort — speciell in Lev. XVII, XXI f., XXIII—XXV — die Eigenthümlichkeit der besprochenen priesterlichen Urkunden. Alle diese Erscheinungen erklären sich durch die Annahme, dass dem Abschnitt Lev. XVII—XXVI eine ältere priesterliche Gesetzgebung zu Grunde liegt, die — als sie in ihren gegenwärtigen Zusammenhang aufgenommen wurde — mit späteren, Ex. XXV—XXXI, XXXV—XL, Lev. I—XVI verwandten Verordnungen verschmolzen bez. im Sinn dieser späteren Urkunden überarbeitet worden ist. Wenn wir diese ältere Gesetzgebung durch P^1 bezeichnen und dementsprechend die mit Gen. I, 1—II, 4^a beginnende historisch-legislative Schrift P^2, deren spätere Erweiterung und Umarbeitung P^3, P^4 u. s. w. nennen, so ist, nach obiger Annahme, in Lev. XVII—XXVI P^1 mit Abschnitten im Sinne des P^2 und seiner Nachfolger verbunden oder wenigstens in dieser Richtung modificirt worden[24].

Der vollständige Beweis für diese Hypothese kann erst später geliefert werden. Dass sie aber im Allgemeinen richtig ist, geht schon jetzt hervor

1) aus Lev. XXVI, 3—45, — offenbar die Schlussrede einer Gesetzgebung priesterlichen Charakters, die nach der Unterschrift v. 46 von Jahwe dem Moses „auf dem Berge Sinai“ offenbart war[25];

2) aus der Uebereinstimmung in Sprachgebrauch und Vorstellungsweise mit Lev. XXVI, 3—45, die sich in Lev. XVII, 1—XXVI, 2 häufig zeigt und es sehr wahrscheinlich macht, dass die Gesetzgebung (P^1), deren Schluss wir in dem angeführten Capitel besitzen, ganz oder doch theilweise in den vorhergehenden Capiteln auf uns gekommen ist[26];

3) aus dem Umstande, dass in Lev. XVII, 1—XXVI, 2 neben den Eigenthümlichkeiten von P^1 bisweilen auch Merkmale von P^2, P^3

u. s. w. sehr deutlich zum Vorschein kommen, sowohl in selbständigen Abschnitten als auch in kleineren Zusätzen zu P¹ [27]);

4) aus dem gegenseitigen Verhältniss von P¹ einer- und P², P³ u. s. w. andererseits, das kaum eine andere Auffassung zulässt als die, dass P¹ ein älteres Stadium der priesterlichen Gesetzgebung repräsentirt [28]).

[24]) Der Unterschied zwischen *L* XVII, XVIII—XX, XXVI und den übrigen priesterlichen Stücken ist schon von Knobel bemerkt und von Ewald und Nöldeke, wenigstens was *L* XVII—XX betrifft, durch die Benutzung älterer Documente von Seiten des Verfassers des Lev. erklärt worden. Die im Text angeführte Hypothese wird, wenn auch mit Abweichungen im Einzelnen, vertreten von Graf (gB. S. 75—83); in meinem GvI. II, 58 ff., 90 ff.; von Col. (P. VI, 1 ff.); Kayser (a. a. O. S. 64—79, 176 ff.) und Wellh. (XXII, 421—444). Die Frage nach dem Alter und dem Autor der Gesetzgebung, welche *L* XVII —XXVI zu Grunde liegt, wird später behandelt werden (§ 15), wobei sich dann auch die Gelegenheit finden wird, die Hypothese Dillm.s (EL. S. 533 ff.) über ihre Entstehung mitzutheilen und zu beurtheilen; zunächst bedarf es nur des Nachweises, dass und in welchem Sinne *L* XVII—XXVI zu P gehören.

[25]) Die wiederholt vorkommenden Ausdrücke „meine Einsetzungen, Gebote, Rechte" (v. 3, 15, 43), einmal sogar „alle diese Gebote" (v. 14), lassen keine andere Auffassung zu, als dass damit auf die vorher mitgetheilten Gesetze zurückverwiesen wird. Ihr priesterlicher Charakter zeigt sich v. 11, 12 (Jahwes Wohnung, מִשְׁכָּן, wird als ein tragbares Zelt, mitten unter Israel, gedacht); v. 30, 31 (gegen den ungesetzlichen Jahwe-Cultus, Betonung des Opferdienstes); v. 34, 35, 43 (die Nichtachtung „meiner Sabbate" eine von Israels Hauptsünden). In wie hohem Masse diese Anschauung von *L* XXVI, 3—45 durch die Analogie gestützt wird, springt in die Augen: es würde sehr auffallend sein, wenn jene Rede einen anderen Zweck hätte, als die Schlussermahnungen *E* XXIII, 20—33 und *D* XXVIII, mit denen sie in Charakter und Anlage — u. a. in der Aufeinanderfolge von Verheissungen und Drohungen — so durchaus übereinstimmt. Es liegt deshalb sehr nahe, in v. 46 die Unterschrift der Gesetzgebung zu sehen, zu welcher *L* XXVI, 3—45 gehört (vgl. *D* XXVIII 69). Die Offenbarung an Moses „auf dem Berge Sinai" findet sich Cap. XXV, 1 wieder, aber auch *L* VII, 38 (oben Anm. 18) und XXVII, 34, so dass diese eine Eigenthümlichkeit in Betreff des Zusammenhangs von Cap. XXV und XXVI nichts ausmacht.

[26]) Es ist a priori wahrscheinlich, dass von der besprochenen Gesetzgebung noch etwas mehr als die Schlussrede auf uns gekommen ist. Der allgemein anerkannte Unterschied zwischen *L* XVII ff. und I—XVI lässt sofort die Vermuthung entstehen, dass wir ihre Reste in den erstgenannten Capiteln zu suchen haben. Dass dieselben, wenigstens zum Theil, wirklich mit *L* XXVI, 3—45 verwandt sind, geht aus folgenden Beziehungen hervor:

„Ich (bin) Jahwe", „Ich Jahwe (bin) euer Gott" und andere, noch mehr erweiterte Formeln dieser Art finden sich Cap. XVIII, 2, 4—6, 21, 30; XIX, 2—4, 10, 12, 14, 16, 18, 25, 28, 30—32, 34, 36, 37; XX, 7, 8, 24; XXI, 8, 12, 15, 23; XXII, 2, 3, 8, 9, 16, 30—33; XXIII, 22, 43; XXIV, 22; XXV, 17, 38, 55; XXVI, 1, 2, 13, 44, 45;

הלך בחקות, Cap. XVIII, 3; XX, 23; XXVI, 3;
עשה neben שמר, Cap. XVIII, 4; XIX, 37; XX, 8, 22; XXVI, 3;
חקותי ומשפטי, Cap. XVIII, (4), 26; XIX, 37; XX, 22; XXV, 18; XXVI, 15, 43;
נתן פניו, Cap. XVII, 10; XX, 3, 6; XXVI, 17;
והכרתי, Cap. XVII, 10; XX, 3, 5, 6; XXVI, 30;
„meine“ oder „Jahwes Sabbate“, „seine (des Landes) Sabbate“, Cap. XIX, 3, 30; XXIII, 38; XXVI, 2, 34, 35, 43 (die letzteren Verse stimmen sachlich mit Cap. XXV, 1—7, 18—22 überein).

Die Capitel, welche durch diese Ausdrücke mit *L* XXVI, 3—45 in Zusammenhang gebracht werden, besonders *L* XVIII—XX, haben nun überdies eine Anzahl von Worten und Redewendungen gemeinsam, die sonst im Pentateuch nicht vorkommen und deshalb auch mit auf einen anderweitigen Ursprung schliessen lassen. Vgl. Dillm. EL, S. 535, 540 f.

[27]) Dies ist u. a. der Fall in *L* XVII, 4—6, 9, wo „der Eingang des ôhel mo'éd“, der wenigstens v. 4—6 überflüssig und einigermassen störend ist, mit Rücksicht auf *E* XXV ff. aufgenommen zu sein scheint; in *L* XIX, 21, 22, Verse, die sich deutlich als ein späterer, im Sinne von *L* V, 14—26 gehaltener Zusatz zu v. 20 erweisen; auch hier findet sich „der Eingang des ôhel mo'éd“; in den Stellen, welche die Uebertragung der Priesterschaft an Aaron und seine Söhne und deren Weihe zu diesem Amte voraussetzen, wie *L* XVII, 2 (Einleitung zu den folgenden Bestimmungen); XXI, 1, 17, 21, 24; XXII, 2, 4, 18; von diesem Sprachgebrauch, der in *E* XXV ff. durchherrscht, weicht der Ausdruck in *L* XXI, 10 („der Priester, welcher über seinen Brüdern steht“ u. s. w.) ab, obwohl dieser Vers, ebenso wie v. 12, mit *E* XXV ff. hinsichtlich der Salbung des Hohenpriesters übereinstimmt; in *L* XXI, 23, wo „der Vorhang“ erwähnt wird; in Cap. XXII, 29, 30, wo, ebenso wie *L* VII, 15—18, vorgeschrieben wird, dass die Lobopfer an demselben Tage, wo sie dargebracht werden, gegessen werden sollen, im Widerspruch mit *L* XIX, 5—8, wo der Genuss der Dankopfer — und also auch der species Lobopfer — auch für den folgenden Tag freigegeben wird; in *L* XXIII, 1—8, 23—25, 26—32, 33—38, welche Verse sämmtlich, — abgesehen von v. 3, der sich deutlich als ein späterer Zusatz durch v. 38 („mit Ausnahme der Sabbate Jahwes“) zu erkennen giebt — zusammengehören und eine ganz vollständige, mit Ueberschrift, v. 1—2, und Unterschrift, v. 37—38, versehene Festgesetzgebung bilden; dieselbe stimmt inhaltlich und hinsichtlich der Terminologie mit den Gesetzen über phésach und mazzôth in *E* XII und über den Versöhnungstag in *L* XVI überein, während sie zugleich sich sehr scharf von den Abschnitten v. 9—22 und v. 39—44 unterscheidet, von denen der letztere schon durch seine Stellung, nach der Unterschrift v. 37—38, deutlich seine anderweitige Herkunft verräth; siehe ferner Anm. 28; in *L* XXIV, 1—4, 5—9, welche beiden Abschnitte an dieser Stelle nicht nur sehr auffallend sind, sondern auch augenscheinlich mit den *E* XXV—XXXI gegebenen Bestimmungen und dem Bericht über ihre Ausführung in Zusammenhang stehen; in *L* XXIV, 10—23, oder genauer im Zusammenhang dieses Abschnitts v. 10—14, 23 (vgl. *N* IX, 6—14, XV, 32—36; XXVII, 1—11; XXXVI), — offenbar keine ursprüngliche, sondern eine aus v. 16 hergeleitete Ausführung; in *L* XXV, 8—17, 23—55 a. v. St.; am deutlichsten in v. 9 („am Versöhnungstage“) und v. 32—34 (die Levitenstädte; vgl. *N* XXXV,

1—8), aber auch sonst, wie dies in Anm. 28 und § 15 A. 5 näher dargelegt werden wird.

[28]) Nicht überall zeigt sich, wie es nicht anders zu erwarten ist, dies gegenseitige Verhältniss von P [1] auf der einen und P [2], P [3] u. s. w. auf der andern Seite mit gleicher Deutlichkeit; einige Unterschiede gestatten mehr als eine Auffassung; anderswo, z. B. *L* XVIII—XX, fehlen bei P die Parallelstellen, welche zur Bestimmung des relativen Alters nöthig wären. Ganz klar sind indess folgende Punkte:

a. *L* XVII, 3—7 enthält die Bestimmung, dass alle Rinder und Schafe, welche die Israeliten schlachten wollen, in das Heiligthum geführt und dort als Dankopfer dargebracht werden sollen. Der Text dieser Verse ist zusammengesetzt (Anm. 27), aber vergeblich sucht Kayser (JpTh., 1881, S. 541—544), indem er von den LXX ausgeht, ihn so zu verbessern bez. in seine beiden Bestandtheile auseinander zu legen, dass die Forderung, es solle nur am Heiligthum geschlachtet werden, daraus verschwindet. Das Hauptbedenken gegen seine Ausführung ist dies, dass dieselbe aus der Verschmelzung zweier sehr bekannter Vorschriften wie zufällig ein Gebot entstehen lässt, das sich an den alten Volksgebrauch anschliesst und auf demselben weiter fortbaut. Ausführbar war dies Gebot nur so lange, als der Heiligthümer Jahwes viele waren und Jeder eins in seiner Nähe hatte. Nun aber wird es im Hinblick auf das eine Heiligthum gegeben — wahrscheinlich von Jemand, der den früheren Zustand wenigstens noch aus der Ueberlieferung kannte und ihn noch festzuhalten suchte. In P [2] u. s. w. wird das Schlachten vollkommen freigegeben (vgl. *G* IX, 3, 4; *L* VII, 22—27) und das Dankopfer, wenn auch nur durch die Forderung des priesterlichen Antheils, unter die Zahl der gewöhnlichen Opfer aufgenommen. Diese letztere Anschauung ist die spätere. Vgl. auch § 14 A. 6.

b. *L* XIX, 5—8 ist chronologisch früher als *L* VII, 15—18 (parallel *L* XXII, 29, 30; vgl. Anm. 27): hätte der Autor von *L* XIX Kenntniss von dem *L* VII zwischen den Lob- und den übrigen Dankopfern gemachten Unterschiede gehabt, so würde er seine Vorschrift nicht ohne Einschränkung haben geben können.

c. Die Festgesetzgebung, zu welcher *L* XXIII, 9—22, 39—44 gehören, ist älter als diejenige, mit welcher diese Abschnitte gegenwärtig verbunden sind (vgl. Anm. 27). Hier wird ausser dem Monat auch der Tag, auf welchen das Fest fällt, bestimmt (v. 5, 6, 27, 34), und das Laubhüttenfest dauert acht Tage (v. 36). Dagegen wird in v. 9—22 die Darbringung der Erstlingsgarbe (und sieben Wochen darauf des Erstlingsopfers) auf „den Tag nach dem Sabbat" festgesetzt (v. 11, 15, 16), d. i. auf den ersten Tag der Erntewoche (v. 10), der nun natürlich bald auf diesen, bald auf jenen Tag des ersten Monats fällt. Auf diese Weise bleibt das Fest von dem Ackerbau abhängig, was sicher ursprünglicher ist, als die Festsetzung eines bestimmten Tages für die Feier. Vgl. aber auch § 15 A. 8. Ebenso enthielten v. 39—44 anfangs keine andere Bestimmung als die, dass „das Fest Jahwes" (der alte Name des Laubhüttenfestes!) „im siebenten Monat" gefeiert werden sollte (v. 41), „wenn ihr die Früchte des Landes eingesammelt habt" (v. 39). Erst später, zur Zeit oder nach der Verschmelzung von v. 39—44 mit P [2], wurde in v. 39 der 15. Tag des siebenten Monats eingeschoben. Ebenso ist es klar, dass das Laubhüttenfest nach dem Verfasser von v. 39—44 sieben Tage dauert (v. 39, 40, 41),

dass also der achte Tag, ebenso wie die Sabbatsfeier am ersten, durch Interpolation aus v. 35, 36 in v. 39 hineingekommen ist. In beiden Fällen hat v. 39—44 die Priorität, wie § 15 A. 8 noch näher nachgewiesen werden soll.

d. Ueber das gegenseitige Verhältniss der Bestandtheile von *L* XXV vgl. Kayser a. a. O. S. 75—77; Wellh. XXII, 436—439. Zu P^1 gehören ohne Zweifel v. 1—7, über das Sabbatjahr, mit v. 18—22, die gleichfalls von dem Sabbatjahr handeln (und deshalb nicht an der rechten Stelle stehen, denn v. 8—17 betreffen das Jubeljahr). Das Einfachste wäre nun, das ganze Gesetz über das Jubeljahr, v. 8—17, 23—55, P^2 zuzuschreiben; dagegen sprechen jedoch die Spuren des Sprachgebrauchs und der Schreibweise von P^1 in v. 14—17, 35—38 und einigen anderen Versen. Wahrscheinlich enthielt daher auch P^1 ein Gesetz über „das Jahr der Freilassung" (שנת הדרור), das indess dort nicht das 50. gewesen zu sein braucht und vielleicht von dem siebenten oder Sabbatjahr nicht verschieden war. Siehe ferner § 15 A. 4, 18.

Die in Lev. XXVII enthaltenen Bestimmungen über die Weihe von Personen und Sachen setzen das Gesetz über das Jubeljahr (Lev. XXV, 8—55) voraus und sind mit Berücksichtigung desselben geschrieben. Sie gehören gleichwohl nicht zu P^1, sondern zu P^3 oder den noch jüngeren priesterlichen Bestandtheilen. Zu ihrer Aufnahme in diesen Zusammenhang kann die Beziehung zu Lev. XXV, 8—55 Anlass gegeben haben; die Unterschrift, v. 34, ist eine Nachbildung von Lev. XXVI, 46[29]).

Unzweifelhaft ist, dass Num. I, 1—X, 28 zu P gehört: in den geschichtlichen Abschnitten (Num. I—IV, VII, VIII, 5—26, IX, 15—X, 28) wird der Bau der Stiftshütte, die Priesterweihe u. s. w. durchgängig vorausgesetzt[30]), und die Num. V, VI, VIII, 1—4, IX, 1—14 gegebenen Gesetze sind mit den uns bereits bekannten priesterlichen Verordnungen nahe verwandt[31]). Andererseits steht fest, dass Num. I, 1—X, 28 in der vorliegenden Form nicht aus P^2 geschöpft sein kann. Gleich die oben angeführten Gesetze gehören zu P^3 oder zu noch späteren Urkunden[32]). Aber auch die Geschichtserzählung ist überarbeitet, wie Cap. VIII, 5—26 aufs Deutlichste zeigt[33]). Wie weit diese Ueberarbeitung ging, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Wellhausen glaubt nur Num. I, 1—16, 48—54; II, III, 5—13; IX, 15—X, 28 P^2 zuschreiben zu dürfen, und zwar deshalb, weil die dadurch ausgeschlossenen Abschnitte (Num. I, 17—47; III, 1—4, 14—51; IV und VII) Wiederholungen enthalten, die Anschauungen von P^2 näher bestimmen und übertreiben und daher, ebenso wie Num. VIII, 5—26, wo sich dieselben Erscheinungen zeigen, als secundär angesehen werden müssen[34]). Es fragt sich aber, ob der Autor von P^2 so nüchtern gewesen ist und nicht bereits selbst, wenigstens in Num. I, 17—47; III, 14—51 und IV, seine Ideen über das israelitische Wüsten-

lager und den Levitendienst weiter ausgesponnen hat, als gerade nöthig war[35]). Im Hinblick auf die Resultate der Untersuchung von P in den Büchern Exodus und Leviticus kann es uns nicht befremden, wenn diese Frage sich nicht mit Sicherheit beantworten lässt[36]).

[29]) Das Jubeljahr wird erwähnt in v. 17, 18, 21, 23, 24; das in v. 8 vorkommende Verbum מוך findet sich nur noch *L* XXV, 25, 35, 39, 47. Der jüngere Ursprung des Gesetzes ergiebt sich aus dem ganzen Inhalt desselben: der Gedanke, den Werth von Personen (v. 3 ff.) und Sachen (v. 9 ff.) genau zu bestimmen, ist sicher erst später entstanden, nachdem sich in der Praxis Schwierigkeiten gezeigt hatten. Ausserdem werden in v. 32 die Zehnten vom Vieh verlangt, — eine Erschwerung der *N* XVIII, 21—32 gestellten Forderung (vgl. § 15 A. 30). In Betreff von v. 34 vgl. § 16 A. 15.

[30]) Jahwe spricht zu Moses „im ôhel mo'éd", Cap. I, 1, dessen Vorhandensein auch Cap. I, 49 ff.; II—IV a. v. St.; VII u. s. w. häufig vorausgesetzt wird. Auf die Weihe Aarons und seiner Söhne wird a. v. St., auf *L* X, 1—5 wird *N* III, 1—4 und bei der ganzen Ordnung des Levitendienstes Bezug genommen.

[31]) *N* V, 1—4, Ausstossung der Aussätzigen und Unreinen aus dem Lager, hängt mit *L* XIII, XV zusammen; — *N* V, 6—10, über das Schuldopfer, dient zur Vervollständigung von *L* V, 14—26; — *N* V, 11—31, das Gesetz über das Gottesgericht zwischen dem Eifersüchtigen und seiner von ihm verdächtigten Frau, setzt die Bestimmungen über das Speisopfer, *L* II u. s. w. voraus (v. 15); — VI, 1—21, über das Nasiräerthum, gründet sich auf die allgemeinen Vorschriften über die Opfer, *L* I—VII; — *N* VI, 22—26, der Priestersegen, ist eine nähere Ausführung einer der priesterlichen Amtsverrichtungen (vgl. *L* IX, 22); — VIII, 1—4, von dem goldnen Leuchter, vervollständigt die Gesetze über den ôhel mo'éd und die heiligen Geräthe; — IX, 1—14, Passahfeier im zweiten Monat seitens Desjenigen, der wegen Unreinheit an der gewöhnlichen Feier nicht theilnehmen konnte; Fürsorge also für einen Fall, den die früheren Gesetze über diesen Gegenstand (*E* XII; *L* XXIII) nicht vorgesehen hatten; mit diesen Gesetzen stimmt der historische Anfang, v. 1—5, hinsichtlich des Sprachgebrauchs durchaus überein.

[32]) Das ergiebt sich, in Betreff der Mehrzahl dieser Gesetze, schon aus der kurzen Inhaltsangabe in Anm. 31 und wird so auch hinsichtlich der übrigen wahrscheinlich. Man beachte besonders, dass *N* V, 1—4 eigentlich nichts anderes ist, als die Accommodation von *L* XIII und XV (wenn man will, auch von *N* XIX) an „das Lager", dessen Einrichtung N I—IV vollständig beschrieben war; dass v. 5—10 eine Frage, welche im Anschluss an das Gesetz vom Schuldopfer entstehen konnte, entschieden wird, und zwar im Interesse des Priesters, der hier für den Beeinträchtigten eintritt, wenn dieser nicht zu finden ist, und an seiner Stelle die Vergütigung empfängt; dass v. 11—31 hier an sehr eigenthümlicher Stelle steht, was sich noch am Leichtesten erklärt, wenn man annimmt, dass diese Verse als besondere Thora existirten (vgl. v. 29—31) und zugleich mit den vorhergehenden und nachfolgenden Thoras in diesen Zusammenhang aufgenommen worden sind; dass von dem Gesetz über das Nasiräat insonderheit die zweite Hälfte (v. 9—12, v. 13—19) später sein muss als die Verordnungen in *L* I—VII, wie sich besonders aus dem Hinweis v. 20 deutlich ergiebt; dass *N* VIII, 1—4, sowohl was die Stellung,

als was den Inhalt betrifft, ganz auf einer Linie mit *L* XXIV, 1—4, 5—9 (vgl. Anm. 27) steht; dass *N* IX, 1—14 nicht recht in den geschichtlichen Zusammenhang passt, indem v. 1—5 von dem 14. Tag des ersten Monats die Rede ist, während *N* I, 1 auf den ersten Tag des zweiten Monats führt; diese chronologische Differenz — die auch wohl die Ursache der Textcorruption in v. 2, 3 sein wird — deutet auf spätere Einschiebung des Abschnitts hin, der übrigens nichts weiter enthält, als einen Ansatz zu der in v. 6—14 zu *E*XII gegebenen Novelle. — Bei der Erwägung aller dieser Umstände ist ferner zu berücksichtigen, dass die Gesetze selbst, welche in *N* V, VI, VIII, 1—4, IX, 1—14 vorausgesetzt und weiter entwickelt werden, sich uns früher als erst später in P^2 aufgenommen ergaben, was natürlich um so mehr von diesen Anhängen gilt.

[33]) Auf diesen Abschnitt wird hier an erster Stelle aufmerksam gemacht, weil daraus ein sicherer Schluss gezogen werden kann. *N* VIII, 23—26 stehen mit *N* IV, 3, 23, 30 u. s. w. in directem Widerspruch und enthalten wahrscheinlich eine spätere Modification dieses Gesetzes (vgl. § 3 A. 20), zu der die geringe Zahl der Leviten Anlass gegeben haben kann. Eine weitere Verfrühung ihrer Dienstzeit wird 1 Chron. XXIII, 24 ff. auf David zurückgeführt. Nun hängt zwar *N* VIII, 5—22 mit v. 23—26 nicht unmittelbar zusammen, fällt aber doch unter dasselbe Urtheil. Dieser Abschnitt ist nämlich eine geschmacklose Wiederholung und Uebertreibung des Berichtes über die Aussonderung der Leviten zum Dienst am Heiligthum, *N* III und IV. Wäre der Verfasser dieser letzteren Capitel der Ansicht gewesen, dass die Leviten, bevor sie ihren Dienst begannen, gereinigt und wie ein Opfer durch תנופה Jahwe dargebracht werden mussten, so hätte er davon in Cap. III und IV nicht schweigen können; nach diesen Capiteln sind die Leviten bereits betraut mit dem Amte, zu dem sie Cap. VIII, 5—22 erst geschickt gemacht werden. Dieser Abschnitt muss also ein späterer Zusatz sein, wie allerdings seine Umgebung, Cap. VIII, 1—4, 23—26 es schon erwarten lässt. Er verdankt seine Entstehung der Beobachtung, dass eine formelle Weihe der Leviten, analog zu derjenigen der Priester (*L* VIII), nicht berichtet war und doch auch für sie nicht unpassend und überflüssig zu sein schien.

[34]) Vgl. Wellh. XXII, 448—451. Seine Bedenken, deren Gewicht ich keineswegs verkenne, werden in Anm. 35 zugleich mit dem, was dagegen spricht, angeführt.

[35]) Gegen Cap. I, 17—47 wird geltend gemacht, dass der Abschnitt aus Cap. II entlehnt sein kann, auch v. 44, 46 aus II, 32 und v. 47 aus II, 33; dass die Reihenfolge der Stämme nicht mit v. 5—16, sondern mit Cap. II übereinstimmt, und dass v. 48—54 nicht auf die Zählung folgen, sondern derselben inhaltlich vorangehen. Indess ist es nicht unnatürlich, dass die Ordnung, in welcher die Stämme sich lagerten, vorläufig bereits in Cap. I berücksichtigt wird; dass I, 46, 47 nach der Schilderung des Lagerns noch einmal wiederholt werden; auch nicht, dass v. 48—54 hinter der Zählung stehen, weil sie sonst genau genommen auch v. 5—16 (kein Haupt des Stammes Levi!) hätten vorangehen müssen. Es kann uns nicht befremden, dass in einem fingirten Bericht die Reihenfolge der Einzelheiten manches zu wünschen übrig lässt. Ueberdies — und dies ist das wichtigste Argument für Cap. I, 17—47 —, wenn v. 48 — II, 34 unmittelbar auf I, 1—16 folgten, so würde

von der Zählung selbst überhaupt nichts berichtet; in Cap. II wird sie aber vorausgesetzt.

In Betreff von Cap. III, 1—4 bemerkt W. (S. 413), dass hier die Salbung auf die Söhne Aarons ausgedehnt wird, im Widerspruch mit *E* XXIX (vgl. Anm. 12, 13). Von Cap. III, 5—IV, 49 hält er nur III, 5—13 für ursprünglich; Cap. IV, 1—33 ist eine Wiederholung von III, 14—39, mit einigermassen abweichender Reihenfolge und mit starker Uebertreibung der Schutzmittel gegen die Berührung der heiligen Geräthe seitens der Leviten; Cap. IV, 34—49 enthalten eine andere Zählung der drei Levitengeschlechter, die gleichfalls aus III, 14—39 entstanden sein kann; Cap. III, 14—39, 40—51 selbst, die zusammengehören, sind eine Ausführung des Hauptgedankens, der in III, 5—13 angegeben wird und auf den der ursprüngliche Autor (P^2) sich beschränkt hatte; der älteste Interpolator wiederholt in III, 14 ff. den bereits v. 5 ff. gegebenen Befehl und verräth sich dadurch selbst. Dazu kommt, worauf W. schon früher aufmerksam gemacht hatte, dass Cap. III, 31; IV, 11 auch der goldne oder Räucheraltar erwähnt wird, ebenso IV, 16 das Räucherwerk und das Salböl (vgl. *E* XXX, 1—10; 22—33; 34—38 und oben Anm. 13). — Dagegen steht, dass Cap. III, 5—13 nur einen Befehl enthalten, keinerlei Bericht über dessen Ausführung, und dass es sehr auffallend sein würde, wenn P^2 wohl die Anzahl der anderen Stämme, aber nicht die der Leviten angegeben, auch ihre Thätigkeit nicht näher geschildert hätte. Die Bedenken gegen III, 14—IV, 49, wie dieser Abschnitt uns gegenwärtig vorliegt, sind nicht aus der Luft gegriffen, namentlich nicht bei Cap. IV. Man darf die Verse aber deshalb nicht einfach streichen: was dann übrig bliebe, kann nicht der vollständige Bericht des P^2 sein.

Wellh.s Einwendungen gegen die Ursprünglichkeit von Num. VII, denen ich nur zustimmen kann, nehmen ihren Anlass von v. 1, 10, 84, 88, wo die Gaben der Stammeshäupter zu der Einweihung des Altars in Beziehung gesetzt werden, also zu einer Thatsache, die chronologisch *N* I, 1 vorhergeht. *N* VII steht also an falscher Stelle, rührt dann aber auch nicht von dem Verfasser der in *E* XXV ff. niedergelegten Vorschriften her, sondern von einem späteren priesterlichen Autor, welcher die in *N* I, 5—16 erwähnten Stammesfürsten als Muster der Freigebigkeit gegen das Heiligthum ins Feld führen und seinen Zeitgenossen zur Nachahmung empfehlen wollte. So monoton und ermüdend weitschweifig wie *N* VII ist P^2 übrigens nicht.

[36]) Wir müssen wohl im Auge behalten 1., dass wir den Faden von P^2 nicht weiter in der Hand haben: in *L* XVII—XXVI fanden wir P^1 in Verbindung mit P^2 und jüngeren priesterlichen Urkunden; wo stand in P^2 das Gesetz über die Feste, dessen Reste wir in *L* XXIII, wo das über das Jubeljahr, dessen Ueberbleibsel wir in *L* XXV entdeckten? Die Unsicherheit in dieser Hinsicht verbietet uns aus dem Plan von P^2 heraus zu argumentiren; 2., dass auch schon im Ex. und Lev. P^3, P^4 u. s. w. zuweilen nicht neben, sondern in Verbindung mit P^2 vorkommen, oder gar an die Stelle von P^2 getreten sind. Es hat dort m. a. W. nicht nur eine Interpolation, sondern auch eine Um- und Ueberarbeitung von P^2 stattgefunden. Deshalb ist es eigentlich sehr natürlich, dass wir in *N* I, 1—X, 28 auf Abschnitte stossen, die P^2 ebenso wenig zu- als abgesprochen werden können. Das Verhältniss ist complicirter und lässt sich der Natur der Sache gemäss nicht immer klarstellen.

Ebenso wie in den übrigen Bestandtheilen des Pentateuch, wird auch von P das Herumirren Israels in der Wüste sehr kurz behandelt. Aus P^2 stammen: einer von den beiden Berichten über die Aussendung der Kundschafter und ihre Folgen, die jetzt in Num. XIII, XIV mit einander verschmolzen sind, und eine Schilderung des korachitischen Aufstandes gegen Moses und Aaron, der später mit einem Bericht über die Auflehnung Dathans und Abirams gegen Moses in Num. XVI zu einem Ganzen vereinigt würde. Die Erzählung von Korach wird nach P^2 in Num. XVII fortgesetzt und in Num. XVIII folgt darauf nach derselben Quelle ein Gesetz über die Einkünfte der Priester und Leviten. Sowohl in Num. XIII, XIV, wie in Num. XVI, XVII ist P^2, vor oder nach seiner Verschmelzung mit den gegenwärtig damit vereinigten Berichten, von anderen priesterlichen Schriftstellern erweitert worden[37]).

Neben diesen historischen und historisch-legislativen Stücken finden sich jetzt einige vereinzelte Gesetze in Num. XV und XIX, die mit den anderen, später aufgenommenen priesterlichen Bestimmungen, z. B. in Num. V und VI, auf einer Linie zu stehen scheinen[38]).

[37]) Vgl. Th. T. XI, 545—566; XII, 139—162. Nach der dort angestellten Untersuchung gehören zu P *N* XIII, 1—17^a, 21, 25, 26^a, 32; XIV, 1^a, 2^a, 3, 5—7, 10, 26—38, und von dem zweiten oben erwähnten Berichte: *N* XVI, 1 (z. T.), 2 (z. T.), 3—11, 13—15^a, 16—24, 27^a, 35. Das Angeführte stammt meist aus P^2, doch ist dessen Schilderung in *N* XIV, 26—38, allerdings in seinem Geist und Stil, erweitert, und seine Anschauung von Korachs Aufstand von einem seiner Nachfolger (P^3 oder P^4) in *N* XVI, 1, 8—11, 16—18 dahin modificirt worden, dass Korach und dessen 250 Parteigänger zu Leviten gemacht werden, welche die gleichen priesterlichen Rechte wie Aaron und seine Söhne beanspruchen. Von dem letztgenannten Ueberarbeiter rührt auch *N* XVII, 1—5 her; der Rest von Cap. XVII und Cap. XVIII ganz gehören zu P^2. Die Beweise hierfür sind a. a. O. gegeben. Vgl. auch unten § 16 A. 12.

[38]) Wir finden hier folgende Bestimmungen:

N XV, 1—16 über die Grösse des Speisopfers bei den verschiedenen Brand- und Dankopfern. Offenbar eine Novelle zu *L* II, die festsetzen soll, was dort noch dem Opfernden selbst oder der Sitte überlassen war. Der Anfang, v. 2, stimmt mit *L* XIX, 23; XXIII, 10; XXV, 2 überein; in v. 14—16 Ausdehnung der Vorschrift auf die גרים (vgl. *L* XVII, 8, 10, 13; XXIV, 22).

v. 17—21, Erstlingsopfer für Jahwe von dem Gerstenmehl. v. 18 stimmt mit v. 2 überein und macht es wahrscheinlich, dass dies Gesetz mit dem vorigen gleichen Ursprungs ist.

v. 22—31, über das Sündopfer der Gemeinde und des Einzelnen. Von *L* IV unterscheidet sich dies Gesetz darin, dass es von der Gemeinde, die sich einer unbeabsichtigten Uebertretung schuldig gemacht hat, ein Rind als Brandopfer und einen Ziegenbock als Sündopfer fordert, statt eines Rindes zum Sündopfer (*L* IV, 13—21); vielleicht auch darin, dass es für den Hohen-

priester und für den nasi keine besonderen Bestimmungen enthält (*L* IV, 3—12, 22—26). Auch der Ton von v. 31 unterscheidet sich von dem der in *L* I—VII niedergelegten Gesetze und erinnert an P^1 in *L* XVII—XXVI.

v. 32—36, Steinigung des Sabbatschänders. Der Abschnitt ist verwandt mit dem historischen Stück *L* XXIV, 10—14, 23 (vgl. Anm. 27) und hat auch u. a. משמר und פרש mit demselben gemein. So gut wie in *E* XXXI, 12—17; XXXV, 1—3 haben wir auch hier eine Novelle zu der Sabbatsfeier.

v. 37—41, die Zizîth am Gewande, zur Erinnerung an die Gebote Jahwes. Vgl. oben § 5 A. 12.

Die Vermuthung Wellh.s (XXII, 447), dass diese Verordnungen von derselben Hand vereinigt und aufgenommen worden seien, die P^1 in *L* XVII—XXVI überarbeitete und in den gegenwärtigen Zusammenhang brachte, wird durch die angeführten Thatsachen sehr unterstützt.

N XIX, 1—13 und 14—22, die Asche der rothen Kuh und die Anwendung dieses Reinigungsmittels. Siehe Wellh. S. 447 f. Derselbe sieht mit Recht in v. 14—22 (mit dem Anfang זאת התורה) einen Zusatz zu v. 1—13 und macht weiter auf die Eigenthümlichkeit des Gesetzes nach Form und Inhalt aufmerksam. Dasselbe muss wohl als eine später eingeführte Modification der ursprünglichen Forderung angesehen werden, wonach die Wiederaufnahme des Unreinen mit dem Darbringen eines Sündopfers verbunden sein sollte (vgl. *L* V, 2, 3). Wenn der Verfasser von *L* V, 1—13 oder XV *N* XIX gekannt hätte, so würde er darauf verwiesen haben, oder er hätte das Capitel seiner eigenen Verordnung folgen lassen. Die gegenwärtige Stellung von *N* XIX — und ebenso von *N* XV — ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden weckt schon an sich die Vermuthung, dass dieselben nicht aus P^2 stammen, wo ein bestimmter Plan eingehalten und jedes Gesetz gehörig motivirt wird, wie dies auch bei *N* XVIII (eingeleitet durch XVII, 27 f.) der Fall ist.

In den folgenden Capiteln des Buches Numeri (XX—XXXVI), die uns in das 40. Jahr nach dem Auszuge versetzen (§ 4 A. 17), finden sich zunächst eine Anzahl Gesetze, welche vermuthlich zu P gerechnet werden müssen, wie: über die Festopfer (Cap. XXVIII, XXIX); über die Gelübde verheiratheter und unverheiratheter Frauen (Cap. XXX); über die Grenzen Kanaans und die Vertheilung des Landes (Cap. XXXIV, 1—15, 16—29), wozu Cap. XXXIII, 50—56 als Einleitung gehört; über die Levitenstädte (Cap. XXXV, 1—8); über die Freistädte und den unvorsätzlichen Todschlag (Cap. XXXV, 9—34). Die halb erzählenden, halb legislativen Abschnitte Cap. XXVII, 1—11; XXXVI (die Töchter Zelofchads und das Erbrecht der Töchter) und XXXI (der Krieg gegen Midian, die Beutetheilung und die Fürsorge für Reinheit im Kriege) gehören gleichfalls zu P. Zu den ursprünglichen Bestandtheilen von P^2 rechnen wir Cap. XXVII, 1—11; XXXIII, 50—XXXVI[39]); die übrigen Stücke sind spätere Zusätze, wie das hinsichtlich jedes einzelnen aus Stellung, Inhalt und Charakter deutlich hervorgeht[40]).

Es ist a priori wahrscheinlich, dass weiter auch der historische Zusammenhang, in welchem diese Gesetze stehen oder auf den sie zurückgehen, in Num. XX ff. auf uns gekommen ist. In der That erkennen wir sogleich in Cap. XX, 22—29; XXI, 10, 11; XXII, 1; XXV, 6—19; XXVI und XXVII, 12—23 Bestandtheile aus P^2, die hier und da, namentlich in Cap. XXV, 6—19 und XXVI (v. 9—11), nicht ganz unversehrt, übrigens aber doch in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sind[41]. Ausserdem enthielt P^2, nach den Verweisungen in Num. XX, 24; XXVII, 14 (Deut. XXXII, 51), einen Bericht über das Murren des Moses und Aaron bei Kades, und wird Cap. XXXIV, 13—15; XXXV, 14 eine frühere Mittheilung hinsichtlich der Ansiedlung von Ruben, Gad und Halb-Manasse jenseit des Jordans vorausgesetzt. Der erstere ist in Num. XX, 1—13, die letztere in Num. XXXII auf uns gekommen, aber es ist schwer, sie von den Ueberlieferungen zn sondern, mit welchen sie gegenwärtig zu einem Ganzen verbunden sind[42].

Cap. XXXIII, 1—49, die Liste der Stationen der Wüstenwanderung, nach v. 2 von Moses selbst aufgezeichnet (§ 2 A. 2), setzt zwar die Berichte von P^2 voraus, aber ebenso auch diejenigen anderer Berichterstatter über Israels Aufenthalt in der Wüste. Sie kann erst von R zusammengestellt und aufgenommen worden sein[43].

Der Bericht von P^2 über den Tod des Moses, auf welchen Num. XXVII, 12—23 uns vorbereitet, findet sich nicht mehr im Buch Numeri, sondern Deut. XXXII, 48—52 und XXXIV, und zwar in Verbindung mit Mittheilungen aus anderen Quellen[44]. Ursprünglich folgten diese Abschnitte unmittelbar auf Num. XXXVI; das ganze Deuteronomium ist, vom Standpunkt des P^2 betrachtet, ein Einschiebsel; mit der Aufnahme desselben kann die Unterschrift Num. XXXVI, 13 gleichzeitig sein[45].

[39]) Alle diese Gesetze haben zunächst das mit einander gemein, dass sie in einen historischen Zusammenhang aufgenommen und mit demselben verschmolzen sind. In *N* XXVII, 1—11 wenden sich die Töchter Zelofchads (vgl. *N* XXVI, 33) an Moses und Eleazar (vgl. *N* XX, 22—29) und erinnern an Korachs Aufstand, von dem sie dieselbe Anschauung haben wie P^2 in *N* XVI (vgl. Anm. 37); der auf ihr Ansuchen gegebenen Verfügung liegt die Idee des Jubeljahrgesetzes — Festhalten des Grundbesitzes innerhalb der Familie des ursprünglichen Eigenthümers — zu Grunde. — *N* XXXVI, 1—12 dient zur Ergänzung des eben angeführten Gesetzes und beschränkt das Heirathsrecht der Erbtöchter auf den Stamm, zu dem sie gehören; in v. 4 wird das Jubeljahr ausdrücklich erwähnt. Die Ergänzung kann wohl von einem späteren Gesetzgeber herrühren; aber die beiden Gesetze stimmen so genau zusammen, dass nichts im Wege steht, sie ein und demselben Autor

zuzuschreiben. — Die in *N* XXXIII, 50—XXXV enthaltenen Bestimmungen stehen sämmtlich in unmittelbarer Beziehung zu der nahen Ansiedlung in Kanaan und schliessen sich an Gesetze und Erzählungen an, welche P^2 bereits zugeschrieben worden sind oder doch gleich im Folgenden ihm zugeschrieben werden. Man achte auf Eleazar und Josua (Cap. XXXIV, 14, vgl. XX, 22-29; XXVII, 12—23); auf Kaleb als nasi aus Juda (Cap. XXXIV, 19, vgl. XIII, 6); auf die Anerkennung der besonderen Stellung der Leviten und die Sorge für ihren Lebensunterhalt, von der Cap. XXXV, 1—8 Zeugniss giebt; auf den hohen Rang, welchen Cap. XXXV, 25, 28, 32 der Hohepriester, „der mit dem heiligen Oel gesalbt ist", unter seinen Brüdern und in dem Staatswesen einnimmt (vgl. Anm. 13). Zu dem Allen kommt nun der Sprachgebrauch in diesen Gesetzen, hinsichtlich dessen sich kein Unterschied von P^2 zeigt, — es wäre denn in Cap. XXXIII, 50—56, ein Abschnitt, der, namentlich in v. 52, 55, 56 an *L* XVII—XXVI erinnert (vgl. משׂכית, מסכה, במה in v. 52 und Ton wie Schreibart in v. 55, 56). Aber da P^1 früher ist als P^2, so kann der Letztere — von dem u. a. v. 54 vermuthlich herrührt — sich auch nach seinem Vorgänger gerichtet haben. Siehe indess § 16 A. 12.

40) Dass *N* XXVIII f. und XXX mit dem Gang der Ereignisse durchaus in keinem Zusammenhang stehen, springt sofort in die Augen: nicht hier, sondern nach *L* XXIII und XXVII würden sie an ihrem Platze sein. Was speciell *N* XXVIII f. anlangt, so setzt der Verfasser dieses Festopferkatalogs die Festordnung von P^2 voraus, die in *L* XXIII mit einem anderen Gesetz aus P^1 verschmolzen ist (vgl. Anm. 27). Er geht aber weiter als P^2, denn was dieser noch der Opferwilligkeit der Gemeinde oder der Sitte überlassen hatte, die Grösse des einzelnen Festopfers, das fixirt er, und zwar so genau, dass er sogar für jeden Tag des Laubhüttenfestes ein besonderes Opfer vorschreibt (*N* XXIX, 12—39). Er wird also wohl jünger sein, als der Urheber jenes anderen Gesetzes in *L* XXIII. Dazu stimmt durchaus, dass er *N* XXVIII, 3—8 mit einer aus *E* XXIX, 38—42 stammenden Vorschrift über das thamîd beginnt, auf die er v. 6 zurückweist: ein solches Streben nach Vollständigkeit in der Behandlung des Gegenstandes — der gemeinsamen Opfer — verräth den späteren Verfasser. — Das Verhältniss von *N* XXVIII, 27—29 zu *L* XXIII, 18—20 ist hierbei nicht in Anrechnung gebracht. Es ist nämlich so gut wie gewiss, dass jene Stelle aus dieser interpolirt ist und ursprünglich nichts weiter vorschrieb, als ein Dankopfer von zwei Lämmern und ein — nicht näher bestimmtes — אשׁה (vgl. v. 8, 25, 27, 36); bei oder nach der Interpolation wurde, sei es durch Zufall, sei es absichtlich, „ein Stier, zwei Widder" in „zwei Stiere, ein Widder" verändert. Siehe besonders Dillm. EL. S. 591.

N XXX (mit Ausnahme von v. 1, der noch zu XXVIII f. zu gehören scheint) dient zur Ausfüllung einer Lücke in dem Gelübdegesetz (*L* XXVII; vgl. *N* VI, 1—21), die höchstwahrscheinlich erst durch die Praxis bemerkbar wurde. Daraus folgt dann zugleich, dass diese Verordnung mit der vorhergehenden zu einer Gruppe, zu den Novellen, gehört.

Ueber die Stellung von *N* XXXI ist Wellh. (XXI, 582) zu hören. Der Verfasser dieses Capitels kannte, wie aus v. 2 hervorgeht, *N* XXVII, 12—23 und brachte seinen Bericht an die Stelle, welche derselbe gegenwärtig einnimmt. Aber der Autor von *N* XXVII, 12—23 selbst kann nicht die Absicht gehabt haben, die Bestrafung der Midianiter dem Tode des Moses vorangehen

zu lassen; hätte er dieselbe erzählt, so würde er sie auf Cap. XXV haben folgen lassen und die Ankündigung des Todes des Moses an eine spätere Stelle gebracht haben (über Cap. XXV, 16—19 siehe Anm. 41). Die in Folge dessen entstehende Vermuthung, dass *N* XXXI das Werk eines der Nachfolger von P^2 ist, wird m. E. durch den Inhalt vollauf bestätigt. Die Eigenthümlichkeiten des P^2 sind hier stark übertrieben, z. B. in v. 19 ff. (die Reinigung der Vollstrecker des Strafgerichts) und in v. 25 ff. (sehr minutiöse Bestimmungen über die Beutevertheilung). Das Capitel ist z. B. mit *N* VII parallel (Anm. 35).

[41]) In *N* XX, 22—29; XXVII, 12—23, die auch unter sich nahe verwandt sind, finden sich alle Merkmale von P^2 vereinigt. Ueber den Sprachgebrauch vgl. Knobel. Beziehung auf *E* XXVIII in Cap. XX, 26, 28, XXVII, 21.

N XXV ist kein Ganzes. V. 1—5 behandeln den Abfall der Israeliten zu Baal-Peor, zu dem sie sich durch die Töchter Moabs verleiten lassen und für den sie auf Moses Befehl von ihren Richtern gestraft werden (oder eigentlich: gestraft werden sollen, denn die Ausführung des Urtheils wird nicht erzählt). In dieser Erzählung erinnert nichts an P. Dagegen ist v. 6—15 die Rede von Verbindungen midianitischer Frauen mit Israeliten, in Folge deren Jahwe eine Plage ausbrechen lässt, der durch Eleazars kluge That Einhalt geschieht, nachdem sie bereits 24 000 Menschen hingerafft hat; Eleazars Eifer wird durch die Verheissung der Erblichkeit des Priesteramtes in seiner Familie belohnt. Diese Erzählung — ohne Zweifel P^2, vgl. אהל מועד, עדה, מגפה, כפר, כהנת עולם u. s. w. — ist unvollständig: der Anfang, worin die Uebertretung selbst und der Ausbruch der Plage geschildert wurde (vgl. *N* XXXI, 16), blieb unberücksichtigt bei der Vereinigung mit dem andern Bericht, von dem wir, gerade umgekehrt, nur den Anfang aber nicht den Schluss besitzen. Wie ist nun über v. 16—19 — oder besser, da v. 19 zu Cap. XXVI gehört, über v. 16—18 zu urtheilen? Diese Verse bereiten *N* XXXI vor und müssten uns bestimmen, dies Capitel zu P^2 zu rechnen, wenn sie selber zu P^2 gehörten. Das ist indessen sehr zweifelhaft: die Form ist mangelhaft und die Verbindung „der Sache des Peor" — die zwar v. 1—5, nicht aber v. 6—15 erwähnt wird — mit „der Sache der Cosbi" macht es sehr wahrscheinlich, dass sie nach der Verknüpfung von v. 1—5 mit v. 6—15 geschrieben sind und also entweder von dem Verfasser von *N* XXXI (vgl. Anm. 40) oder von dem R herrühren. Näheres hierüber s. § 16 A. 12.

N XXVI, der Bericht über die zweite Volkszählung, scheint zu P^2 zu gehören, ausgenommen v. 9—11, die auf *N* XVI in seiner gegenwärtigen Gestalt zurückweisen und deshalb später hinzugefügt sein müssen (Anm. 37). Die Verbindung „Moses und Eleazar" (v. 1, 3, 63) stimmt überein mit *N* XX, 22—29; v. 65 mit P^2 in *N* XIII, XIV (Anm. 37); v. 52—56 liefert den Beweis, dass die Zählung hier am rechten Ort ist und mit zu der Vorbereitung auf die bevorstehende Ansiedlung in Kanaan gehört (vgl. *N* XXXIV). Wellh. (XXII, 454 f.) hält v. 57—62 (Genealogie der Leviten) für ursprünglicher als *E* VI, 13—28; *N* III, 14 ff. und *G* XLVI, 8—27, welche letzteren Abschnitte er als secundäre betrachtet, so dass nichts im Wege stände, die erstgenannten Verse zu P^2 zu rechnen. Indess das Verhältniss von *N* XXVI in seiner Gesammtheit zu *N* I, II macht ihm Schwierigkeiten: im Anfang von *N* XXVI wird auf die erste Volkszählung nicht zurückverwiesen; vielmehr heissen die Gezählten v. 3, 4 „die Söhne Israels, die aus Egypten gezogen waren"; erst in

v. 63—65 wird diese Zählung von der früheren deutlich unterschieden. M. E. ist dies Bedenken nur in der Vorstellung vorhanden: v. 3 (was heisst אתם?) und 4 (dessen Anfang fehlt, so dass die Auffassung der zweiten Hälfte als Ueberschrift zweifelhaft bleibt) sind corrumpirt und gestatten daher keinen sicheren Schluss; ausserdem aber liegt die von W. vermisste Unterscheidung in der Erwähnung Eleazars neben Moses (v. 1, 3), die zwar erst v. 63—65 ihre Erklärung findet, aber von Anfang an die Zeit, das 40. Jahr nach dem Auszug, deutlich genug bestimmt.

[42]) In Betreff von *N* XX, 1—13 sind die Meinungen sehr getheilt. P^2 werden zugeschrieben: v. 2—13 von Col.; v. 1^a, 2, 3^b—13 von Schrader; v. 1 (z. T.), 2, 3—5 (z. T.), 6—11, 12 (z. T.), 13 von Nöldeke; v. 2, 3^b, 6, 8^a, 9, 10^a.... 12, 13 von Kayser; v. 1^a, 2, 3^b, 6, 9 (z. T.), 12 (z. T.) von Wellh.; v. 1 (z. T.), 2, 6 von Knobel. Diese Verschiedenheit lässt sich wohl erklären. Der ganze Abschnitt sieht aus wie eine Doublette zu *E* XVII, 1—7, welche Verse nicht zu P^2 gehören, so dass wir an sich geneigt sind, ihn (mit Col. u. A.) gerade von P^2 herzuleiten. Dagegen spricht aber 1) dass v. 4, 5, 9 (am Schluss), 11 (desgl.) hinsichtlich des Sprachgebrauchs von P^2 abweichen, und dass zwar in v. 8, 9 der im Heiligthum aufbewahrte Stab (vgl. *N* XVII, 25, 26), in v. 11 dagegen der Stab des Moses erwähnt wird; 2) dass P^2 in *N* XX, 24; XXVII, 14 (*D* XXXII, 51) eine andere Vorstellung von dem Ereigniss bei Kades im Sinn hat als die in *N* XX, 1—13 überlieferte. Dort lesen wir, dass Moses und Aaron widerspänstig waren (מרה) bez. treulos gegen Jahwe handelten (מעל). Aus *N* XX geht nicht deutlich hervor, worin die Versündigung Moses und Aarons besteht; aber Widerspänstigkeit oder Treubruch ist es nicht; vielmehr werden (v. 10) die Israeliten „Widerspänstige" genannt. Der weitere Inhalt von *N* XXVII, 14 und *D* XXXII, 51 zeigt nun zwar, dass trotz dieser Differenz dort wie hier ein und derselbe Vorfall erzählt wird, aber der Bericht von P^2, auf welchen *N* XX zurückgeht, muss denn doch bei oder nach seiner Aufnahme in das Buch Numeri sehr bedeutende Aenderungen erfahren haben, — die dann vielleicht ihrerseits wieder den Text von *N* XXVII, 14 und *D* XXXII, 51 beeinflusst haben, dessen Ursprünglichkeit mir sehr zweifelhaft erscheint. Die Frage scheint also hier verwickelter zu sein als sonst: die Verschmelzung von P^2 mit einem andern Bericht ging Hand in Hand mit einer Ueberarbeitung. Bei dieser Sachlage enthalte ich mich lieber eines bestimmten Urtheils über die Einzelheiten.

Dass P^2 die Ansiedlung der $2^1/_2$ Stämme jenseit des Jordans berichtete, wird durch *N* XXXIV, 14—16; XXXV, 14 (und ausserdem durch *J* XIII, worüber später mehr) über allen Zweifel erhoben. Ebenso klar ist, dass *N* XXXII, wie es uns vorliegt, nicht mit dem Bericht von P^2 identificirt werden kann. Hier treten, um nur dies eine zu erwähnen, in v. 1—32 Gad und Ruben (nur in v. 1 Ruben und Gad) ohne Halb-Manasse handelnd auf und es wird — nachdem Halb-Manasse in v. 33 unmotivirter Weise mit erwähnt ist — in v. 39, 40 diese transjordanische Hälfte von Manasse Machir genannt, nach P^2 (*N* XXVI, 29—34) der einzige Sohn Manasses, dessen Name also nicht die eine, östliche Hälfte des Stammes bezeichnen kann. Aber ebensowenig lässt sich die Verwandtschaft von P^2 und *N* XXXII leugnen. Die Verse 6—15 sind ein sehr später Zusatz (Th. T. XI, 559—562) und kommen deshalb nicht weiter in Betracht. Aber in v. 1—5, 16—32 ist der P^2 eigenthümliche Sprach-

gebrauch an verschiedenen Stellen unverkennbar, besonders in v. 2 (Eleazar und die Fürsten der Gemeinde), 18 (התנחל, *L* XXV, 46; *N* XXXIV, 13), 19 (נחל), 22 (כבש, אחזה), 24 (היצא כפיכם, *N* XXX, 3 vgl. 13), 25, 27 (אדני, *N* XXXVI, 2), 27 (חלוץ צבא, *N* XXXI, 5; *J* IV, 13), 28 (Eleazar, Josua und die Stammeshäupter), 29 (vgl. 22), 30 (נאחז, vgl. *J* XXII, 9, 19; *G* XXXIV, 10; XLVII, 27), aber auch noch in andern Versen. Es fragt sich, wie diese priesterliche Färbung eines Berichtes, der doch aus den oben angeführten Gründen nicht zu P[2] gehört, zu erklären ist. Vielleicht hat der Verfasser von *N* XXXII, 1—5, 16 ff. in diesem Falle nicht wie sonst gewöhnlich die beiden Berichte, über welche er verfügte, in einander gearbeitet, sondern aus beiden einen eigenen Bericht hergestellt, der in Folge dessen die Eigenthümlichkeiten sowohl der einen wie der andern Quelle verräth. Möglicherweise wurden auch in dem Bericht des P[2] Ruben und Gad auf der einen von Halb-Manasse auf der andern Seite unterschieden, und der Redaktor fand es aus uns unbekannten Gründen angezeigt, die Notiz des P[2] in Betreff Halb-Manasses wegzulassen. Ebensowenig wie bei *N* XX, 1—13 möchte ich hier eine bestimmte Entscheidung treffen.

[43]) Vgl. Kayser a. a. O. S. 97—99; Wellh. (XXII, 453 f.). Die sprachliche und inhaltliche Uebereinstimmung mit P[2] wird allgemein anerkannt (vgl. Knobel u. A.) und ist die Ursache, weshalb man *N* XXXIII, 1—49 gewöhnlich aus dieser Quelle herleitet. Doch lassen sich die Anspielungen auf anderswo erzählte Begebenheiten (vgl. v. 8 mit *E* XV, 22; v. 9 mit *E* XV, 27; v. 14 mit *E* XVII, 1 ff.; v. 16 mit *N* XI, 34; v. 17 mit *N* XI, 35; v. 40 mit *N* XXI, 1—3) damit nicht in Einklang bringen. Da nun der Vergleich von *N* XXXIII, 1—49 mit den Parallelstellen deutlich ergiebt, dass dieser Abschnitt aus jenen geschöpft ist, nicht umgekehrt, so bleibt keine andre Möglichkeit als die oben angegebene übrig: *N* XXXIII, 1—49 ist mit aus den Berichten des gegenwärtigen Pentateuch entstanden. Welchen Werth die geographischen Namen haben, die anderswoher stammen müssen, bleibt dabei unentschieden.

[44]) In Betreff von *D* XXXII, 48—52 ist kein Zweifel: *N* XXVII, 12—14 wird dort wieder aufgenommen und wiederholt, weil jetzt der früher angekündigte Zeitpunkt gekommen ist. Da nach Anm. 39—43 *N* XXVIII—XXXI, XXXIII aus andern Quellen stammen, und in P[2] demgemäss nur *N* XXXII (in der ursprünglichen Form) und XXXIV—XXXVI zwischen *N* XXVII, 12 ff. und *D* XXXII, 48—52 standen, so kann „derselbe Tag“, v. 48, zur Noth der Tag sein, an welchem Moses die Ankündigung seines Todes empfing. Wahrscheinlich ist indessen ein späterer Tag gemeint, der in einem Abschnitt von P[2], welcher bei der Aufnahme des Deut. weggelassen werden musste, deutlich bezeichnet war. — Wie viel in *D* XXXIV aus P[2] genommen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Bestimmt v. 8, 9 (vgl. *N* XX, 29; XXVII, 18—23), wahrscheinlich auch v. 1[a] (vgl. *D* XXXII, 49) und v. 7[a], wegen der bei P[2] gebräuchlichen Altersangabe; s. jedoch Cap. XXXI, 2. Alles Uebrige lässt die auffallenden Kennzeichen von P[2] vermissen und kann recht wohl aus den andern Quellen, aus welchen *D* XXXIV geschöpft ist, herstammen. Nichts ist natürlicher, als dass bei dem Verarbeiten ihrer Angaben zu einem Ganzen die gleichen Details entweder in der einen oder in der andern gestrichen werden mussten.

[45]) Absichtlich gebrauche ich den Ausdruck: „vom Standpunkt des P[2] aus“. Wenn das Deut. als die Fortsetzung der nicht-priesterlichen Abschnitte in den Büchern Exod. und Num. angesehen wird, so ist umgekehrt P in diesen Zu-

sammenhang eingeschoben. Zwischen diesen verschiedenen möglichen Auffassungen kann erst später die Entscheidung getroffen werden. — *N* XXXVI, 13 bezieht sich, wie es scheint, auch auf die Gesetze, welche wir P^2 absprechen mussten (*N* XXVIII ff.), und kann in diesem Falle nicht gut älter sein als die Vereinigung der priesterlichen und nicht-priesterlichen Abschnitte zu einem Gesammtwerke.

Mit dem Tode des Moses war das Ziel, welches die mit P bezeichneten Schriftsteller im Auge hatten, noch nicht erreicht. Die Ansiedlung Israels in Kanaan lag unzweifelhaft innerhalb der Grenzen der Aufgabe, welche sie sich gestellt hatten[46]. In der That liefert das Buch *Josua* den Beweis, dass sie auch diese Ansiedlung geschildert haben, und dass speziell die diesbezüglichen Ueberlieferungen des P^2 nicht verloren gegangen sind[47].

Es lässt sich nicht feststellen, ob der Bericht des P^2 über die Eroberung des Landes in's Einzelne ging. In *Jos.* I—XII haben wir nur einzelne Fragmente davon, die zur Wiederherstellung des Ganzen nicht ausreichen. Sie finden sich Cap. IV (13?), 19; V, 10—12; IX, 15^b, 17—21, 27^a, — Stellen, von denen nur die letzte auf die Vermuthung führt, dass P^2 eine ziemlich ausführliche Erzählung von Josuas Eroberungen enthielt[48].

Viel umfangreicher sind die Reste von P^2 in der zweiten Hälfte des Buches *Josua*, Cap. XIII—XXIV. Sie finden sich hier in Verbindung oder abwechselnd mit Angaben aus andern Quellen, die gleichfalls eine Schilderung der Vertheilung des Landes und des Gebietes der einzelnen Stämme enthielten[49]. Auf welche Weise speziell in Cap. XIII, XV, XVIII, 11—XIX, 48 die geographischen Data auf P^2 und jene andern Quellen zu vertheilen sind, ist oft schwer zu bestimmen: die Städteverzeichnisse können stellenweise ebenso gut diesen wie jenen Ursprung haben und waren vielleicht in beiden Berichten von Anfang an ziemlich gleichlautend[50]. Wir lassen deshalb diese Frage unentschieden und verschieben auch die Untersuchung über die Art und Weise, in welcher die Vereinigung der beiderseitigen Bestandtheile zu Stande kam, auf später. Ohne derselben vorzugreifen können wir aber schon jetzt nach Form und Inhalt folgende Abschnitte und Verse P^2 zuschreiben: Cap. XIII, 14^b (LXX), 15, 23^b, 24, 28, 29 (z. T.), 31 (z. T.), 32; XIV, 1—5; XV, 1, 20; XVI, 4—8; XVII, 1^a, 3—6; XVIII, 1, 11^a, 20^b, 28^b; XIX, 1 (z. T.), 8^b, 16, 23, 24, 31, 32 (z. T.), 39, 40, 48, 51; XX (nach dem Text der LXX); XXI, 1—40[51].

Hierbei ist zu beachten

1) dass diese Abschnitte offenbar nicht durchweg in ihrer ursprünglichen Gestalt und Folge auf uns gekommen sind: Anschauungsver-

schiedenheiten zwischen P^2 und den andern Quellen können augenscheinlich leicht zu Umstellungen und Aenderungen Anlass gegeben haben[52];

2) dass ebenso wie durchgehends im Pentateuch auch einige Male in *Jos.* XIII—XXIV neben den Abschnitten aus P^2 sich andre finden, die vielmehr von den späteren Nachfolgern desselben herstammen. Mit Sicherheit ist dies von *Jos.* XIII, 21^b, 22; XXII, 9—34 zu behaupten[53].

[46]) Wir brauchen, um dies zu beweisen, nicht weiter als bis auf *N* XXXIII, 50—XXXV zurückzugehen; es ist geradezu undenkbar, dass der Schriftsteller, welcher diese Bestimmungen niederschrieb, nicht auch ihre Ausführung berichtet haben sollte. Ebenso erregt *N* XXVII, 15—23 die Erwartung, dass wir über Josua als den Führer des Volkes mehr hören werden.

[47]) Ein Blick auf *J* XIV, 1—5; XX; XXI, 1—40 im Vergleich mit den eben angeführten Kapiteln aus *Num.* genügt uns davon zu überzeugen. S. indess auch die folgenden Anmerkungen.

[48]) Ueber *J* IV, 13 vgl. Col. *P* VI App. p. 51: הלוצי הצבא, wie *N* XXX 5; XXXII, 27; לפני יהוה, wie *N* XXXII, 20, 21, 27, 29, 32 (mit למלחמה in v. 20 ערבות יריחו, wie *J* V, 10. Demgegenüber ist indess zu bemerken, dass die Za der Gewappneten aus den $2^1/_2$ Stämmen in *N* XXVI viel grösser ist als 40 0C so dass P^2, wenn er diese letztre Angabe gemacht hat, mit sich selbst in Wid spruch steht. Ich trage deshalb Bedenken, ihm v. 13 zuzuschreiben. Dageg stammt v. 19 wegen der genauen Zeitbestimmung und der Art, wie dieselbe a gedrückt ist (vgl. *E* XII, 3, 6, 18; XVI, 1^b u. s. w.), sicher von seiner Ha Damit hängt nun weiter Cap. V, 10—12 aufs Engste zusammen; hinsichtlich Sprachgebrauchs vgl. IV, 13, 19; *N* XXXIII, 3; *E* XII, 17, 41; *L* XXIII, 28—30; *D* XXXII, 48; zu v. 12 *E* XVI, 35. — In *J* IX sind v. 17—21 22 ff. offenbar Doubletten; was dort schon erledigt ist, wird hier noch einn besprochen. Dass 15^b, 17—21 von P^2 herrühren, ergiebt sich aus der Erwähnu der „Gemeinde" und ihrer „Fürsten" (v. 15^b, 18, 19, 21), sowie aus dem brauch von נלון (v. 18; vgl. *E* XVI, 2; *N* XVII, 6) und קצף (v. 20; vgl. *N* I, XVII, 11; XVIII, 5 u. s. w.). Die Fürsten bestimmen v. 21, dass die Gib niten „Holzhacker und Wasserträger der Gemeinde" sein sollen. V. 23^b l tete ursprünglich ולא יכרת מכם עבד לבית אלהי; was er jetzt noch mehr enth ist Interpolation aus v. 21, die sich schon durch den Singular יכרת vor וחטבי u. s. w. verrät. In v. 27 stehen ebenso die beiden Bestimmungen („Holzhacker und Wasserträger der Gemeinde" und „(Sclaven) des Altars Jahwes") neben einander; die erstere stammt wieder aus P^2. — Es ergiebt sich also, dass das Bündniss mit den Gibeoniten bei P^2 ausführlich erzählt war. Daraus würde nun ohne Weiteres zu folgern sein, dass die Eroberung überhaupt einen breiten Raum in dieser Schrift einnahm, wenn der priesterliche Verfasser nicht ein besondres Interesse daran gehabt hätte, die Stellung der Gibeoniten genau anzugeben, genauer als dies nach seiner Ansicht in v. 23, 27 („Sklaven des Hauses" oder „des Altars Jahwes") geschehen war. Es ist deshalb möglich, dass er diesen einen Punkt ausnahmsweise ausführlich behandelte.

Noch an andern Stellen hat man geglaubt in *J* I—XII Spuren von P^2 zu finden. Nöldeke (Untersuchungen u. s. w. S. 95—98) führt als solche, wenn

auch nur vermuthungsweise, an: Cap. III, 1; VI, 20, 24; VII, 1, 14, 16, 17, 24, 25 b; X, 27, 28—43; XI, XII (die letztern gänzlich umgearbeitet); Col. (*P.* VII, App. p. IV) führt ausser den auch von mir genannten Versen auch Cap. IV, 12; VI, 19, 24 b; VII, 1, 18 (z. T.), 25 b; IX, 14; X, 27b auf P² zurück. Weshalb ich ihnen hierin nicht zustimmen kann, ist klar: die charakteristischen Merkmale von P² fehlen diesen Versen. Wenn es feststände, dass P² die Eroberung Jerichos, den Tod Achans u. s. w. enthielt, so würden solche kleinen Züge, wie sie in den betreffenden Versen sich finden, etwas beweisen können. Das ist aber nicht der Fall.

49) Abschnitte wie Cap. XIII, 1—7; XIV, 6—15; XV, 13—19; XVII, 14—18; XVIII, 2—10, die sicher nicht zu P² gehören, — insofern sie mit dieser Schrift entweder im Widerspruch stehen oder doch wenigstens nichts mit ihr gemein haben —, liefern den Beweis, dass die Berichterstatter, von denen *J* I—XII grösstentheils herstammt, auch die Ansiedlung der Stämme in ihren Gebieten erzählt haben.

50) Es fällt sofort in die Augen, dass in dem unmittelbar folgenden Verzeichnis der aus P² entnommenen Abschnitte eine Anzahl von Versen bez. Halbversen vorkommen, die lediglich Ueberschriften oder Unterschriften sind, also Bruchstücke eines Rahmens, welcher in der Quelle, aus der er stammt, natürlich einen Inhalt hatte. Es liegt auch durchaus nicht in meiner Absicht, das zu leugnen. Da es aber feststeht (vgl. Anm. 49), dass die geographischen Data auch aus andern Urkunden geschöpft sein können, möchte ich sie nicht zu bestimmt aus P² herleiten. In den meisten Fällen ist es glücklicherweise ganz irrelevant, welcher Quelle die Städtenamen zugeschrieben werden, — aus dem oben bereits angeführten Grunde: die vermuthliche Identität der geographischen Angaben in den Quellen selbst, die entweder in dem Gebrauch der einen von Seiten der andern oder in der Abhängigkeit beider von ein und derselben Urkunde ihre Ursache hat.

51) Vgl. im Allgemeinen Th. T. XI, 484—496 [besprochen von Col., *Wellhausen on the composition* etc. p. 86—95], wo einzelne Punkte, die hier nur berührt werden können, näher ausgeführt werden. Es wird dort angenommen, dass P² *J* XIII—XXIV die gegenwärtige Gestalt gegeben habe. Darüber wird hier nichts entschieden. Wenn die von P² und aus andern Quellen herrührenden Berichte durch einen Dritten zusammengestellt sind, so wird der Prozess complicirter, aber das Urtheil über den Ursprung der einzelnen Abschnitte und Verse wird darum kein andres.

Die Ueberschrift der Schilderung des transjordanischen Gebietes, die im hebräischen Text von *J* XIII fehlt, findet sich in den LXX in v. 14b und ist wegen ihrer Uebereinstimmung mit v. 32 auch sicher als echt zu betrachten. Ihr analog sind die Ueber- und Unterschriften der Unterabschnitte in v. 15, 23 b, 24, 28, 29 (nach den LXX zu verbessern). Sie werden sämmtlich P² zugeschrieben auf Grund der Uebereinstimmung von v. 14 b, 32 mit Cap. XIV, 1; XIX, 51 und des durchgängigen Gebrauchs von מטה. In v. 31 sind die letzten Worte („der Hälfte der Kinder Machirs nach ihren Geschlechtern") eine Correctur des Vorhergehenden („den Kindern Machirs"), und zwar im Anschluss an P², der keinen andern Sohn Manasses kannte als Machir (*N* XXVI, 29—34) und deshalb nur einen Theil der Nachkommen Machirs in das transjordanische Gebiet versetzen konnte. — Cap. XIV, 1—5 ruht so durchaus auf *N* XXXIV f.,

dass der Ursprung dieses Abschnittes nicht zweifelhaft sein kann. Derselbe beweist, dass P^2 eine Anweisung des Erbtheils der $9\frac{1}{2}$ Stämme enthielt. Die zugehörige Unterschrift steht Cap. XIX, 51. Die oben angeführten Verse von Cap. XV, XVIII, XIX — in denen wiederholt מטה vorkommt und die im Uebrigen mit den Ueber- und Unterschriften in Cap. XIII vielfach parallel sind — dürfen deshalb gleichfalls mit grosser Wahrscheinlichkeit auf P^2 zurückgeführt werden. Besondre Beachtung erfordern noch Cap. XVI und XVII. In Cap. XVI, 1—3 (vgl. XVII, 14) erhalten „die Söhne Josephs“ ein Loos. Diese Verse stammen also nicht aus P^2, denn hier heisst es ausdrücklich, dass die Söhne Josephs zwei Stämme bildeten (Cap. XIV, 4; *G* XLVIII, 3—6 u. a. a. St.). Die letztre Anschauung findet sich nun auch Cap. XVI, 4, eine Stelle, die wir deshalb P^2 zuschreiben, zugleich mit v. 5—8, die nicht gut von dem Verfasser von v. 1—3 herstammen können. Ebenso rührt Cap. XVII, 1^a von P^2 her, der auch sonst (Cap. XIV, 4; XVI, 4) Manasse als den Erstgebornen voranstellt. V. 1^b, 2 dagegen (Manasses Söhne, in der Mehrzahl, und Machir Bewohner des transjordanischen Gebietes!) stehen im Widerspruch mit P^2 (s. oben!) und stimmen dann auch nicht mit v. 3—6 überein, in welchen Versen wir sofort den Verfasser von *N* XXVII, 1—11; XXXVI, d. i. P^2, wieder erkennen. — Die Zurückführung von Cap. XVIII, 1 auf P^2 bedarf keiner Rechtfertigung (נכבש, אהל מועד, כל־עדת בני־ישראל), ebensowenig wie die Herleitung von v. 2—10 aus anderen Quellen: hier findet sich weder Eleazar noch die Fürsten noch das „ôhel mo'êd“; durchgehends שבט; v. 5 בית יוסף, wie in Cap. XVI, 1—3; XVII, 14—18; in v. 7 wird (nicht Aaron und dessen Söhne, sondern) Levi zum Priesteramt berufen. Durch solche Verschiedenheiten, wie sie sich hier zeigen, werden alle Bedenken gegen unsre Vertheilung von *J* XIII ff. auf P^2 und andre Quellen beseitigt. — In Betreff von Cap. XX (vgl. über den Text Th. T. XI, 467—478) und XXI, 1—40 (oder 1—42, wenn man die hinter v. 35 ausgefallenen Verse über Ruben mitrechnet) ist eine Meinungsverschiedenheit nicht denkbar: sie entsprechen den beiden Theilen von *N* XXXV; Cap. XXI, 1—42 war ausserdem in Cap. XIV, 4 bereits angekündigt. — Cap. XXIV, 33 wird gewöhnlich zu P^2 gerechnet, weil Pinehas sonst nur in priesterlichen Abschnitten vorkommt (zu denen auch *Jud.* XX, 27^b, 28^a gehört). Dagegen spricht jedoch der Umstand, dass Cap. XXI, 10 ff. den Priestern, den Söhnen Aarons, Städte in Judäa zugewiesen werden, womit ein „Hügel des Pinehas“ auf dem Gebirge Ephraim nicht recht zusammenstimmt. Wahrscheinlich ist daher Cap. XXIV, 33 ebenso wie *D* X, 6 zu beurtheilen (vgl. § 7 A. 6).

[52]) Aus Cap. XIV, 4; XVI, 4; XVII, 1^a („denn dieser war Josephs Erstgeborner“) ergiebt sich, dass in P^2 Manasse vor Ephraim vorherging; in *J* XVI, XVII wird umgekehrt Ephraim Manasse vorangestellt. — Nach der scharfsinnigen Vermuthung Wellh.'s (XXI, 596 ff.) stand bei P^2 Cap. XVIII, 1 vor Cap. XIV, 1—5, und fand also nach dieser Quelle die ganze Vertheilung des Landes in Silo statt. Dafür spricht der Schluss von Cap. XVIII, 1 „und das Land war ihnen unterworfen“, Worte, die viel mehr wie eine Einleitung zu der ganzen Vertheilung als wie eine Ankündigung der zweiten Hälfte dieses Geschäftes klingen; ferner Cap. XIV, 1—5, wo gleichfalls die Verloosung des Landes unter die $9\frac{1}{2}$ Stämme ein Ganzes bildet; endlich Cap. XIX, 51, wo von „den Stämmen der Kinder Israels“ — nicht von sieben dieser Stämme — ausgesagt wird, dass sie zu Silo ihr Erbtheil erhielten. Dagegen lässt sich kaum

etwas sagen. Indess hängt Wellh.'s Vermuthung zu eng mit Cap. XIII, 1—7 zusammen, als dass wir schon an dieser Stelle ein endgültiges Urtheil über dieselbe fällen könnten. S. also unten § 7 A. 27; 16 A. 12.

[53]) Ueber *J* XIII, 21^b, 22 — aus *N* XXXI, 8 entnommen — vgl. Th. T. XI, 495 f. — *J* XXII, 9—34, wozu vielleicht v. 7, 8, der Abschnitt v. 1—6 aber sicher nicht gehört, enthält m. E. eine einfache Erzählung. Knobel (*Num.-Jos.* S. 475 f.) unterscheidet zwei Bestandtheile: v. 9—11, 13—15, 21, 30—33^a aus P^2, und v. 12, 16—20, 22—29, 33^b, 34 aus dem „Kriegsbuch". Bei Kayser (a. a. O. S. 106 ff.) gestaltet sich die Vertheilung folgendermassen: v. 9 (z. T.), 10 (z. T.), 11, 12 (z. T.), 13 f., Theile von v. 15, 16, 19, 20, 21, 23—26, v. 29 ganz, Theile von v. 31, 32 aus P^2; der Rest aus einer Jahwistischen Urkunde, in welcher die transjordanischen Stämme des Abfalls von Jahwe geziehen werden, während die Anschuldigung bei P^2 dahin lautet, dass sie sich dem einen Heiligthum in Silo entziehen wollen. Mit gutem Grunde wird die Einheit des Berichtes u. A. von Col. (*P* VI App. p. 66, 67) und Wellh. (XXI, 601) behauptet: der von Kayser angenommene Gegensatz zwischen v. 26, 29 (P^2) und v. 22, 27, 28, 34 (andre Quelle) existirt nicht, nnd die Knobel'sche Scheidung ist eine durchaus willkürliche. Indess kann man W. nicht zugeben, dass „die Vorstellungen und Ausdrücke rein die von Q" (= P^2) sind. Man beachte שבט in v. 9—11, 13, 15, 21 (מטה nur in v. 14), vor Allem aber die Uebereinstimmung im Stil und Ausdruck mit *N* XXXI und XXXII, 6—15 (oben Anm. 40, 42), d. i. mit späteren Zusätzen zu P^2. Auch der Inhalt spricht für einen späteren Ursprung: der Bericht ist durch und durch unhistorisch, eine tendenziöse Erfindung im Interesse der Einheit des Heiligthums, die hier als durchaus fest begründet und in das Volksbewusstsein übergegangen erscheint. Auch das Stillschweigen über Josua, der noch in v. 1—8 die Hauptperson ist, und die Pinehas zugewiesene Rolle stimmen damit wohl überein.

§ 7. Die deuteronomischen Bestandtheile des Hexateuch (D).

Die Untersuchung der deuteronomischen Bestandtheile des Hexateuch hat von der in *Deut.* XII—XXVI enthaltenen Gesetzessammlung auszugehen, welche, wie sich oben ergab (§ 5 A. 6—8), in Cap I—IV und V—XI vorbereitet und in Cap. XXVII ff. vorausgesetzt wird, und die demgemäss allgemein für den Kern dieser Bestandtheile gilt.

Deut. XII—XXVI bilden ein Ganzes. Die Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen lässt zwar hier und da zu wünschen übrig, und in Betreff einiger unter ihnen könnte die Frage entstehen, ob sie vielleicht erst später hinzugefügt sind[1]), trotzdem aber bleibt es unverkennbar, dass diese Kapitel von ein und demselben Verfasser stammen und ein einheitliches Gesetzbuch bilden. Die darin niedergelegte „Thora Jahwes" enthält nach der Absicht des Autors alle Forderungen, welche Jahwe an sein Volk stellt, und regelt deshalb nicht nur den Cultus, mit dem er und er allein in seinem einigen Heiligthum verehrt werden soll, sondern auch das politische, bürger-

liche und häusliche Leben des ihm geweihten Volkes und die sittlichen Pflichten des einzelnen Israeliten[2]). Mit dieser einheitlichen Conzeption lässt sich natürlich die Benutzung verschiedener Quellen — einzelner Gesetze oder ganzer Gesetzessammlungen — sehr wohl vereinigen. Hieraus wird sich dann höchstwahrscheinlich auch der Unterschied erklären, der uns bei dem Vergleich von Cap. XXI—XXV mit dem Rest der Sammlung in die Augen fällt[3]). Indessen fehlt es auch in diesen Kapiteln nicht an Spuren von dem eigenthümlichen Sprachgebrauch des deuteronomischen Gesetzgebers, der uns in Cap. XII—XX und XXVI noch viel deutlicher entgegentritt und für die Einheit der ganzen Sammlung ein sehr wichtiges Zeugniss abgiebt[4]).

[1]) Ueber diese Abweichungen wird in § 14 A. 1 das Nötige gesagt werden. Auch Diejenigen, welche auf dieselben den grössten Nachdruck legen, betrachten sie doch als Ausnahmen von der Regel und erkennen trotzdem die Einheit des Gesetzbuches in dem in Anm. 2 näher beschriebenen Sinne an.

[2]) Zur Begründung des Obigen möge die nachfolgende Inhaltsübersicht der in *D* XII—XXVI enthaltenen Gesetze dienen. Die Sammlung beginnt mit einer nachdrücklichen Warnung vor den religiösen Gebräuchen der Kanaaniter, besonders vor der Darbringung des Opfers an mehreren Orten, vor dem Genuss des Blutes u. s. w. (XII). Nach einer parenthetischen Ermahnung, alle diese Gebote gewissenhaft und vollständig zu befolgen (XIII, 1), folgen dann Gesetze hinsichtlich des Propheten (v. 2—6) bez. des Verwandten (v. 7—12), welcher zur Abgötterei zu verführen sucht, und über die Verbannung der abgöttisch gewordenen Stadt (v. 13—19). Israel soll Jahwe geweiht sein und sich vor allem Unreinen hüten (XIV, 1—21). Die Feldfruchtzehnten und die Erstgeburt vom Vieh sind Jahwe heilig (v. 22—29). Die schemitta im 7. oder Sabbath-Jahr (XV, 1—11); die Freilassung der hebräischen Sclaven und Sclavinnen nach 7jähriger Dienstzeit (v. 12—18). Nach einer näheren Bestimmung (vgl. XIV, 23) in Betreff der Erstgeburtsweihe (v. 19—23) folgt die deuteronomische Festgesetzgebung (XVI, 1—17: Passahopfer und mazzôth, das Wochen- und das Laubhüttenfest). Verordnungen in Betreff der Richter (XVI, 18—20), des höchsten Gerichtshofs in der Stadt des Heiligthums (XVII, 8—13), des Königs (v. 14—20), der Priester (XVIII, 1—8) und der Propheten (v. 9—22); dazwischen, den Zusammenhang einigermassen störend, das Verbot von aschêra's und maççêba's (XVI, 21, 22), die Bestimmung, Jahwe unversehrte Thiere zu opfern (XVII, 1) und ein Gesetz über die Steinigung des Götzendieners (v. 2—7), das durch seine Festsetzungen hinsichtlich der Pflicht der Zeugen (v. 6, 7) zu den Verordnungen über die Rechtspflege wenigstens einigermassen in Beziehung steht. Damit hängt zugleich das Gesetz über die Freistädte (XIX, 1—13) und die Bestimmungen in Betreff der Zeugen (v. 15 und v. 16—21) zusammen; vor den letztern steht das Verbot der Umsetzung der Grenzsteine (v. 14). Cap. XX bezieht sich auf das Kriegswesen; v. 1—9 die Befreiung vom Kriegsdienst; v. 10—18 das Schicksal der eroberten Städte; v. 19, 20 die fruchttragenden Bäume bei einer belagerten Stadt. Es folgen nunmehr meist kürzere Gesetze: was zur Entsühnung des Landes zu thun ist, wenn die Leiche eines Erschlagenen im freien Felde aufgefunden worden (XXI, 1—9); über die Ehe mit einer Kriegs-

gefangenen (v. 10—14); die Rechte der erstgebornen Söhne (v. 15—17); die Strafe des widerspänstigen Sohnes (v. 18—21); der Leichnam des Gekreuzigten ist vor dem Abend abzunehmen (v. 22, 23, verwandt mit v. 1—9); die Aufbewahrung und Rückgabe gefundener Gegenstände (XXII, 1—3); das Aufrichten des gefallenen Lastthiers des Nächsten (v. 4); gegen den Austausch von Männer- und Frauenkleidern (v. 5); über das Ausnehmen von Vogelnestern (v. 6, 7); um das platte Dach ist ein Geländer zu ziehen (v. 8); Ungleichartiges soll nicht zusammengebracht werden, beim Säen, bei der Benutzung von Lastthieren, bei der Kleidung (v. 9—11); Quasten an den vier Zipfeln des Gewandes (v. 12); die Verleumdung der Neuvermählten und die Bestrafung des Verleumders (v. 13—19), aber auch andrerseits der Frau, die vor der Ehe Hurerei getrieben hat (v. 20, 21); damit zusammenhängende Bestimmungen gegen Ehebruch unter verschiedenen Umständen (v. 22, 23 f., 25—27, 28 f.); Verbot der Ehe mit der Frau des Vaters (XXIII, 1); wer zu der Gemeinde Jahwes zuzulassen sei und wer nicht (v. 2—9); Sorge für die Reinheit des Lagers (v. 10—15); keine Auslieferung des geflüchteten Sclaven (v. 16 f.); Verbot der Prostitution zur Ehre der Gottheit und der Darbringung des dadurch erworbenen Lohnes an Jahwe (v. 18 f.); gegen Wucher (v. 20 f.); gegen Nachlässigkeit in der Erfüllung der Gelübde (v. 22—24); die Benutzung des dem Nächsten gehörigen Weinbergs und Kornfeldes und wieweit dieselbe gehen darf (v. 25 f.); über die Ehescheidung (XXIV, 1—4); das erste Ehejahr (v. 5); der Mühlstein darf nicht als Pfand genommen werden (v. 6); Verbot des Menschenraubs (v. 7); über den Aussatz (v. 8 f.); Barmherzigkeit beim Pfandnehmen (v. 10—13); Billigkeit gegen den Tagelöhner (v. 14 f.); Beschränkung der Strafe auf den Schuldigen (v. 16); Bestimmungen im Interesse von Fremden, Witwen und Waisen (v. 17—22); die Strafe der Geisselung (XXV, 1—3); Sorge für den dreschenden Ochsen (v. 4); die Leviratsehe (v. 5—10); Schutz der Keuschheit beim Streit (v. 11 f.); gegen Unehrlichkeit im Handel (v. 13—16); die Ausrottung der Amalekiter (v. 17—19). Der Israelit soll die Erstlinge zum Heiligthum Jahwes bringen und ihm seinen Dank bezeugen (XXVI, 1—11); nach der Ablieferung des Zehnten vom 3. Jahre soll er feierlich erklären, dass er seiner Pflicht nachgekommen, und Jahwes Segen erflehen (v. 12—15). Israel soll sich verpflichten, „diese Festsetzungen und Rechte" zu halten und Jahwes Eigenthum zu sein, der seinerseits Israel segnen und es erhöhen wird (v. 16—19).

Wenn ich *D* XII—XXVI als „ein Gesetzbuch" bezeichne, so geschieht das vorzugsweise mit Rücksicht auf Cap. XXVI. In Cap. XXI—XXV ist die Reihenfolge der Bestimmungen oft mangelhaft; das Gleichartige steht keineswegs immer zusammen; ein fester Plan scheint zu fehlen. Mit Cap. XXVI indessen kehrt der Gesetzgeber zu den Gegenständen, welche er an die Spitze gestellt hatte, zurück — das eine Heiligthum, die Erstlinge, die Zehnten, die Priester aus dem Stamme Levi — und knüpft daran (v. 16—19) eine Bundschliessung zwischen Jahwe und Israel auf der Basis der nunmehr vollständig veröffentlichten Gesetze und Rechte. In Cap. XXI—XXV schien er sich in allerhand Einzelheiten zu verlieren; in Cap. XXVI greift er zurück und zeigt, dass er am Schluss noch derselbe ist wie am Anfang.

[3]) P. Kleinert, *das Deut. und der Deuternonomiker* (1872), vertritt (S. 124—135 u. a.) die Ansicht, dass — im Grunde der ganze Abschnitt *D* V—XXVI, aber auch speziell — *D* XII—XXVI als eine „Codifizirung" älterer (echt-mosaischer)

Gesetze anzusehen sei, welche theils einfach übernommen, theils umgearbeitet und erweitert, theils mit mehr oder weniger ausgedehnten Ermahnungen versehen wären. Paraphrasen und Predigten über mosaische Texte bezeichnen nach dieser Auffassung den Charakter von *D* XII—XXVI. Doch entspricht diese Schilderung keineswegs der Sache. Es wird sich weiter unten zeigen, dass D auch schon in den ersten Kapiteln der Sammlung, z. B. Cap. XIV, 1—21; XV, 1—11, 12—18; XVI, 1—17, sich ältere Gesetze aneignet. Doch ist dies eine wirkliche innere Aneignung, bei der eine vollständige Umformung stattfindet und die Abhängigkeit nirgends zu Tage tritt. In dieser Weise geht es weiter bis zum Schluss von Cap. XX: überall spricht der Verfasser selbst, nirgends lassen sich Text und Commentar von einander unterscheiden. Cap. XXVI steht in dieser Hinsicht mit Cap. XII—XX auf einer Linie. Nur in Cap. XXI—XXV liegt die Sache so, wie sie Kleinert schildert. Hier scheint, wenigstens in der Regel, der Verfasser sich auf die einfache Uebernahme der Bestimmungen und Warnungen zu beschränken, denen er nur hier und da Motivirungen und Ermahnungen zur Nachachtung hinzufügt. Vgl. Cap. XXI, 21^b, 23^b; XXII, 5^b, 7^b, 21^b, 22^b, 24^b; XXIII, 6, 8^b, 21^b; XXIV, 4^b, 7^b, 9, 13^b, 19; XXV, 12^b, 15^b, 16, 19. Die folgende Anm. wird zeigen, dass die sprachliche Verwandtschaft mit *D* XII—XX, XXVI gerade in diesen Versen deutlich zu Tage tritt.

[4]) In Betreff des deuteronomischen Sprachgebrauchs — allerdings nicht speziell für Cap. XII—XXVI, sondern für Cap. V—XXVI, bez. für das ganze Buch — vgl. Knobel (*Num.* — *Jos.* S. 586—589); Col. (P. III, 402—405 u. a.) und besonders Kleinert (a. a. O. S. 214—235). Zugleich mit Rücksicht auf die unmittelbar nachher zu erörternde Frage nach dem gegenseitigen Verhältniss von Cap. XII—XXVI und Cap. V—XI, I—IV, XXVII ff. gebe ich an dieser Stelle ein Register der wichtigsten Ausdrücke und Wendungen, welche in Cap. XII—XXVI wiederholt vorkommen und die zumeist ausserhalb der deuteronomischen Abschnitte entweder gar nicht oder doch verhältnismässig selten sich finden. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass eine derartige Aufzählung, auch wenn sie noch sehr viel vollständiger wäre, immer unzureichend bleibt für die Kennzeichnung der Schreibweise des Verfassers, von der eigentlich nur die wiederholte Lektüre selbst einen richtigen Eindruck zu geben vermag.

1. אהב, אהבה (inf. nom.), von Jahwe Israel gegenüber, und umgekehrt, XIX, 9; XXIII, 6; XIII, 4.

2. אכל, „essen vor Jahwes Angesicht“, XII, 7, 18; XIV, 23, 26; XV, 20.

3. אלהים אחרים, „(folgen, dienen) andern Göttern“, XIII, 3, 7, 14; XVII, 3; XVIII, 20.

4. אלהים mit pron. suff., mit vorangehendem יהוה, besonders „Jahwe, euer Gott“, passim im ganzen Deut. (nach Col. p. 405, 307mal).

5. ארך im Hiphil mit ימים, XVII, 20; XXII, 7; vgl. XXV, 15.

6. בחר, in der Formel: „(der Ort), welchen Jahwe erwählen wird“, XII, 5, 11, 14, 18, 26; XIV, 23—25; XV, 20; XVI, 2, 6, 7, 11, 15, 16; XVII, 8, 10, 15; XXVI, 2.

7. בער, „(das Böse) ausrotten“, XIII, 6; XVII, 7, 12; XIX, 13, 19; XXI, 9, 21; XXII, 21, 22, 24; XXIV, 7.

8. ברך „(damit) Jahwe euch segne u. s. w.“, XIV, 24, 29; XV, 4, 10; XVI, 10, 15; XXIII, 21; XXIV, 19.

9. גר „Fremdling, Waise und Witwe“, XXIV, 17, 19, 21; in Verbindung mit „der Levit“, XIV, 29; XVI, 11, 14; XXVI, 12, 13.

10. הלך, hinter Jahwe her, XIII, 5; auf Jahwes Wegen, XIX, 9; XXVI, 17.

11. זכור, „dass ihr Sclaven gewesen seid u. s. w.“, XV, 15; XVI, 12; XXIV, 18, 22.

12. חוס, „euer Auge habe kein Mitleid“, XIII, 9; XIX, 13, 21; XXV, 12.

13. חקים (nie im sing.), in Verbindung mit „Rechten“, „Zeugnissen“, „Gesetz“, „Gebot“ oder „Geboten“, passim im ganzen Deut.

14. ידע in der Formel: „Götter, die ihr nicht gekannt habt (noch eure Väter)“, XIII, 3, 7, 14.

15. יום, „alle die Tage“, XII, 1; XIV, 23; XVIII, 5; XIX, 9.

16. יטב, „damit es dir wohlgehe“, XII, 25, 28; XXII, 7.

17. יטב, inf. Hiph. als Adverbium, XIII, 15; XVII, 4; XIX, 18.

18. ירא, bestimmter ליראה, XIV, 23; XVII, 19.

19. ירש, von der Eroberung Kanaans, XII, 29; XVI, 20; XVII, 14; XIX, 1; XXVI, 1; besonders לרשת, XII, 1, 29; XV, 4; XIX, 2; XXI, 1; XXIII, 21; XXV, 19.

20. לב nur Cap. IV, 11; XXVIII, 65; XXIX, 3, 18; sonst im Deut. immer לבב.

21. למד, Qal, XIV, 23; XVII, 19 (XVIII, 9); Piel, XX, 18.

22. נדח, Qal, XX, 19; Hiph., XIII, 6, 11, 14; Niph., XIX, 5; XXII, 1.

23. נחל im Hiph., XII, 10; XIX, 3; XXI, 16.

24. נחלה von Kanaan (nie אחזה), XII, 9, 12; XIV, 27, 29; XV, 4; XVIII, 1, 2; XIX, 10; XX, 16; XXI, 23; XXIV, 4; XXV, 19; XXVI, 1.

25. סקל mit באבנים, XIII, 11; XVII, 5; XXII, 21, 24.

26. עבט, Hiph. und עבוט, XV, 6, 8; XXIV, 10—13.

27. עשה, in der Formel מעשה ידים, XIV, 29; XVI, 15; XXIV, 19.

28. פדה, loskaufen, d. i. aus Egypten befreien, XIII, 6; XV, 15; XXI, 8; XXIV, 18.

29. צוה, Piel, in der Wendung: „welche ich euch gebiete“, XII, 11, 14, 21; XIII, 1, 19; XV, 5, 11, 15; XIX, 7, 9; XXIV, 18, 22.

30. המצוה, collectivisch, XV, 5; XVII, 20; XIX, 9; XXVI, 13.

31. שמח, mit לפני יהוה, XII, 7, 12, 18; XIV, 26; XVI, 11, (14; XXVI, 11).

32. שבע, Niphal; der Eid, den Jahwe den Vätern geschworen, XIII, 18; XIX, 8; XXVI, 3, 15.

33. שכן in der Formel: „Jahwe lässt seinen Namen wohnen u. s. w.“, XII, 11 (vgl. 5); XIV, 23; XVI, 2, 6, 11; XXVI, 2.

34. שלח in משלח ידים, XII, 7; XV, 10; XXIII, 21.

35. שמע, auf etwas hören, gehorchen, mit אל und בקול, XIII, 4, 5, 9, 19; XV, 5; XVII, 12; XVIII, 14, 15, 19; XXI, 18, 20; XXIII, 6; XXVI, 14.

36. שמע in den Wendungen: „sie sollen es hören und sich fürchten“, XIII, 12; XVII, 13; XXI, 21; und „das ganze Volk (Israel) soll es hören“, XVII, 13; XIX, 20; XXI, 21.

37. שמר mit המצוה oder einem Synonymon desselben als Objekt, XIII, 5, 19; XVII, 19; XIX, 9; in Verbindung mit לעשות, XII, 1; XIII, 1; XV, 5; XVI, 12; XVII, 10; XXIV, 8.

38. שמר, Niph., mit ל und einem Pronomen, XII, 13, 19, 30; XV, 9; XXIV, 8.

39. שער, „in euren Thoren (= Städten)“, XII, 12, 15, 17, 18, 21; XIV, 21, 27—29; XV, 7, 22; XVI, 5, 11, 14, 18; XVII, 2, 5, 8; XVIII, 6; XXIII, 17; XXIV, 14; XXVI, 12.

40. תעב: תעבה und תעבת יהוה, XII, 31; XIII, 15; XIV, 3; XVII, 1, 4; XVIII, 12; XXII, 5; XXIII, 19; XXIV, 4; XXV, 16.
Vgl. auch Anm. 10, 16, 26.

Die Sammlung *Deut.* XII—XXVI hat keine Ueberschrift. Moses verkündet Israel die darin enthaltenen Gesetze (Cap. XVIII, 15, 17 u. s. w.); doch wird dies im Anfang nicht ausdrücklich gesagt. Indess darf man hierin keinen Mangel sehen, da die Gesetzsammlung im Deuteronomium als der zweite Theil einer Rede des Moses erscheint, welche Cap. V, 1 beginnt und mit einer Ueberschrift, Cap. IV, 45—49, versehen ist. Es leuchtet ein, dass die Cap. V—XI zur Einleitung für Cap. XII—XXVI dienen sollen und im Allgemeinen hierzu auch wohl sich eignen[5]. Damit ist aber noch nicht erwiesen, dass sie von demselben Verfasser stammen und also auch die Sammlung Cap. XII—XXVI von Anfang an dem Moses, der nach der Eroberung des transjordanischen Gebietes zu Israel redet, in den Mund gelegt worden ist. Indessen sind die Bedenken, welche Wellhausen und Valeton unlängst dagegen erhoben haben[6], nicht ausschlaggebend. Der Standpunkt, auf den der Verfasser von Cap. XII—XXVI sich stellt, ist in der Ueberschrift, Cap. IV, 45—49, deutlich angegeben[7]. Der paränetische Ton und die breite Ausführlichkeit von Cap. V—XI zwingen uns keineswegs, dieselben einem andern Autor zuzuschreiben[8]. In einzelnen Details stimmen Cap. V—XI und XII—XXVI vollkommen und doch ungesucht zusammen[9]. Hinsichtlich der Sprache und der Schreibweise endlich zeigt sich durchaus dasjenige Mass von Uebereinstimmung und Verschiedenheit, welches wir bei der Voraussetzung eines gemeinsamen Ursprungs erwarten dürfen[10]. Die etwa noch übrig bleibenden Bedenken erledigen sich durch die gewiss sehr natürliche Annahme, dass der Verfasser von Cap. XII—XXVI die Einleitung Cap. V—XI später und mit Rücksicht auf die damals bereits gesammelten Gesetze geschrieben hat[11].

[5] Den Inhalt von Cap. V—XI gebe ich im Folgenden mit Wellh.'s Worten (XXII, 462 f.), weil sich daraus schon vorweg ergiebt, was ihn hindert, diese Kapitel dem Verfasser vom Cap. XII—XXVI zuzuschreiben, und seine weiteren Bedenken dann in Anm. 6 kurz zusammengefasst werden können. „Die Gesetze gehen erst C. 12 an, vorher will zwar Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu. Schon 5, 1 kündigt er die Satzungen und Rechte an, die das Volk im Lande Kanaan halten solle, verwickelt sich aber darauf in die historische Darstellung der Gelegenheit, bei welcher sie ihm selbst einst vor 40 Jahren auf dem Horeb mitgetheilt wurden, da das Volk ihn bat, als Mittler einzutreten. Zu Anfang von C. 6 macht er abermals Miene, die Satzungen und Rechte mitzutheilen, statt dessen aber motivirt er vielmehr den Gehorsam gegen sie mit der Liebe zum Gesetzgeber. Und so wird unsre Geduld auch in den folgenden Capiteln noch weiter auf die Probe gestellt. Immer ist die

Rede von den Satzungen und Rechten, die ich dir heute gebieten werde, aber man erfährt nicht welche es sind. In C. 7 und 8 werden allerlei drohende Gefahren, wodurch dieselben nach der Eroberung Kanaans leicht in Nichtachtung gerathen könnten, zum voraus zu beseitigen gesucht. Jahwes Gnade, der man ausserhalb der Wüste entrathen zu können glauben möchte, habe man stets nöthig, seinen Zorn stets zu fürchten. Dabei ergiebt sich der Anlass zu einer grossen Digression über das goldne Kalb; erst 10, 12 ff. wird auf die Einschärfung der Gebote zurückgekommen und in C. 11 zum Schluss noch einmal hervorgehoben, die bisherige Fürsorge Jahwes für Israel bedinge Dank und Gehorsam gegen ihn, sie werde aber künftig durch den Besitz des Landes nicht überflüssig, da dessen Fruchtbarkeit von der Gnade des Himmels abhänge". In Betreff Valetons s. die folgende Anm.

[6]) Nach dieser Inhaltsübersicht (Anm. 5) bemerkt Wellh. noch, der Verfasser von Cap. V—XI erwähne darum so häufig die „Satzungen und Rechte", weil er dieselben schriftlich aufgezeichnet vor sich gehabt und diese Sammlung mit einer Vorrede zu versehen beabsichtigt habe. Wie wolle man es sonst erklären, dass Cap. XI, 26 ff. Segen und Fluch vorgelegt werden für die Nachachtung bez. Uebertretung von Gesetzen, die noch garnicht gegeben sind? Wenn nun aber der Verfasser von Cap. V—XI die in Cap. XII—XXVI enthaltene Sammlung herausgegeben habe, so liege zugleich die Möglichkeit vor, dass er bei dieser Gelegenheit sich hier und da Aenderungen in derselben erlaubt habe. Cap. XVII, 14—20 (wo Cap. XXXI, 9, 26 vorausgesetzt wird) sei möglicherweise durch ihn eingeschoben; ebenso Cap. XXIII, 5—7, eine Stelle, die uns in das 40. Jahr nach dem Auszuge versetzt. Die Angaben Cap. XXVI, 17, 18 scheinen mit *E* XIX, XXIV parallel zu sein. „Das Deuteronomium betrachtet sich wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und lässt den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen sondern sie zugleich dem Volke publiziren" (S. 464).

Valeton (Studien, VI, 157—174) spricht ebenso wie Wellh. die Ermahnungsrede Cap. V—XI dem Verfasser von Cap. XII—XXVI ab, meint aber im Unterschiede von Jenem in dieser Rede einen bestimmten Plan aufzeigen zu können. Ihr Verfasser ist nach seiner Ansicht weitschweifig und wiederholt sich häufig, verliert aber dabei doch sein Ziel nicht aus dem Auge: die Mahnung, der in Cap. XII—XXVI gegebenen Thora getreulich nachzuleben, die auf den Dekalog sich gründet und sowohl von den Israel in Kanaan bevorstehenden Gefahren als von den in der Wüste gemachten Erfahrungen ausgeht. Wenn er ab und zu von seinem Gegenstand abzuschweifen scheint, so ist das eine Folge der starken Interpolation seiner Rede: Cap. V, 5; VII, 17—26; IX, 18—20, 22—25; X, 1—10[a], 18—20; XI, 13—21 (oder wenigstens v. 16, 18—20), 26—28 (vgl. jedoch Studien VII, 44 Anm.), 29—31 sind erst später in den Zusammenhang eingeschoben. — Insofern diese Ansicht mit der Wellh.'s übereinstimmt, findet sie in Anm. 7—10 ihre Beurtheilung. Hinsichtlich der angenommenen Interpolationen will ich gleich bemerken, dass es mir sehr schwierig scheint zu bestimmen, ob der Autor selbst oder irgend ein Andrer sich diese Zusätze oder, wenn man will, Abschweifungen erlaubt hat, die — das muss man sicher zugestehen — in der That überflüssig sind, ja stellenweise sogar den Zusammenhang stören. Für den Autor selbst spricht im Allgemeinen der Sprachgebrauch

der bezeichneten Abschnitte, der bis auf Kleinigkeiten mit dem von D übereinstimmt. So z. B. in Cap. VII, 17—26, wo sich eine ganze Reihe von deuteronomischen Wendungen findet. Auch an den Stellen, wo der Verf. sich aufs Engste an *E* XXIII, 20—33 anschliesst, — was übrigens der Autor von v. 1—16 auch thut —, bedient er sich deut. Ausdrücke, wie in v. 21 ערץ מפני (vgl. Anm. 16); v. 22 נשל (*D* VII, 1; XXVIII, 40); v. 23 שמד Niphal (*D* XII, 30; XXVIII, 20, 24, 45, 51, 61; IV, 26) u. s. w. Ich halte es indess nicht für nöthig, die Interpolationen alle der Reihe nach durchzugehen: von der Untersuchung hierüber, die in einem Deut.-Commentar wohl am Platze, ja unerlässlich ist, hängt das Urtheil über *D* V—XI als Ganzes nicht ab. Nur in Betreff von Cap. X, 1—10^a muss eine Ausnahme gemacht werden, weil die Authentie dieser Verse für die Hexateuchkritik überaus wichtig ist. Ueber v. 1—5 vgl. Th. T. XV, 204—207, wo wenigstens das nachgewiesen ist, dass man sehr schwerwiegende Gründe haben muss, wenn man diese Verse D absprechen will. Solche sind aber nicht vorhanden: die Verse 1—5 enthalten eine Erweiterung, stehen aber sonst ganz an der richtigen Stelle und sind nach der Erwähnung der Bundestafeln in Cap. V, 19; IX, 11, 17 durchaus nicht überflüssig. Mit diesen Versen hängen nun aber v. 8, 9 unmittelbar zusammen: wegen der Bundeslade wird hier die Erwählung der Leviten — in rein deut. Ausdrücken vgl. Cap. XVIII, 5; XXI, 5 — erwähnt, weshalb dann auch das Tragen dieser Lade in v. 8 unter ihren Pflichten an erster Stelle steht. V. 6, 7 endlich gehören zu v. 8, 9 und bilden die Einleitung dazu. Ohne Zweifel sind sie anderswoher entnommen, etwa aus der Schrift, aus welcher *N* XXI, 12 ff. stammt. Doch kann dies durch den Verfasser von v. (1—5) 8, 9 selbst geschehen sein, denn sie berichten eine Thatsache, die zu dem Dienst Jahwes in Beziehung steht (v. 6), und versetzen uns an den Ort, wo die Leviten zu diesem Dienst ausgesondert wurden (v. 7). In v. 10^a kehrt der Redner nach dieser Abschweifung zum Ausgangspunkte zurück (Cap. IX, 26—29). Es zeigt sich hier, wie zugegeben werden muss, eine fremde Schreibweise. Aber wir sind m. E. nicht berechtigt, dieselbe dem betr. Verfasser abzusprechen und einen Abschnitt, der so deutlich den Stempel seines Geistes trägt, für interpolirt zu erklären. Vgl. auch Th. T. XV, 200 f.

[7]) Man beachte die folgenden Momente in ihrem gegenseitigen Zusammenhang. In Cap. XII—XXVI ist Moses die redende Person; siehe Cap. XVIII, 15, 17, 18; XXIV, 18, 22; auch XII, 8, wo der Gesetzgeber sich als ein Volksgenosse zu erkennen giebt. Sein Wort bezieht sich auf eine bestimmte Zeit, „heute", Cap. XII, 8; XIII, 19; XV, 5, 15; XIX, 9; XXVI, 17, 18 (vgl. „hier", Cap. XII, 8). Das Ueberschreiten des Jordan wird augenscheinlich als binnen Kurzem bevorstehend Cap. XII, 10 erwähnt; ebenso wiederholt die Besitznahme Kanaans, die Vertilgung der Einwohner u. s. w., Cap. XII, 1, 2, 29; XV, 4; XVI, 20; XVII, 14; XVIII, 9, 12, 14; XIX, 1, 2, 14; XX, 16—18; XXI, 1, 23 XXIII, 21; XXIV, 4; XXV, 19; XXVI, 1. Dementsprechend wird ein noch bevorstehendes Umherziehen in der Wüste nirgends auch nur mit einer Silbe angedeutet. Cap. XXIII, 5—7 versetzt uns in das 40. Jahr nach dem Auszug (und wird deshalb von Wellh., vgl. Anm. 6, dem Verfasser von Cap. XII—XXVI abgesprochen). Dasselbe gilt von Cap. XXIV, 9, wo nicht nur der Aussatz Mirjams, *N* XII, sondern auch ihr Tod, *N* XX, 1, vorausgesetzt wird; und nicht minder von Cap. XXV, 17—19, wo offenbar die frühere Missethat Amaleks in das Gedächtniss zurückgerufen und der darauf sich gründende Urtheils-

spruch im Hinblick auf die nahe Eroberung des Landes wiederholt wird. In Cap. XVIII, 16—20 endlich erscheinen der Aufenthalt am Horeb und „der Tag der Versammlung" (vgl. Anm. 9) wie weit zurückliegende Ereignisse.

[8]) Es liegt in der Natur der Sache, dass in Cap. XII ff. ein andrer Ton als in Cap. V ff. angeschlagen wird. Es fragt sich nur, ob der Verfasser von Cap. XII—XXVI, wenn er die treue Nachachtung seiner Vorschriften anempfehlen wollte, dies in der Schreibart von Cap. V—XI thun konnte. Ohne Zweifel, denn auch in der Gesetzsammlung schon zeigt er sich nicht frei von Wiederholungen (Cap. XII u. s. w.) und verfällt auch hier bereits leicht in den ermahnenden Ton (z. B. Cap. XII, 28; XV, 4—6, 15; XVI, 20; XVIII, 9 ff.; XXVI, 1 ff.). Vgl. auch das Register deut. Redewendungen in Anm. 4 und weiter unten Anm. 10.

[9]) Besonders beachtenswerth scheint mir die Uebereinstimmung zwischen Cap. XVIII, 16—20 und der paränetischen Einleitung. In v. 16 בחרב, wie Cap. V, 2; IX, 8; ביום הקהל, wie Cap. IX, 10; X, 4, vgl. V, 19; לא אסף, vgl. V, 22; „dies grosse Feuer", wie V, 22; vgl. 4, 23; IX, 10; X, 4; ולא אמות, vgl. V, 22; v. 17 היטיב, wie V, 25. Doch kann man nicht behaupten, dass der Verfasser von Cap. V—XI aus XVIII, 16 ff. entlehnt, denn er bewegt sich durchaus frei und lässt die hier sich findenden Bemerkungen über den Prophetismus als ein Surrogat für Jahwes unmittelbare Offenbarung gänzlich auf sich beruhen. Es ist derselbe Verfasser, der Cap. V die Versammlung am Horeb beschreibt, der sie in Cap. IX, X beiläufig erwähnt und in Cap. XVIII in freier Weise verwendet.

Vgl. ferner Cap. XXVI, 5 (גוי גדול עצום ורב; במתי מעט) mit X, 22 und VII, 1; IX, 1, 14; XI, 23;

Cap. XXVI, 8, Zeichen und Wunder beim Auszug, mit Cap. V, 15; VI, 21, 22; VII, 8, 19; IX, 26; XI, 2—4 (auch wörtliche Uebereinstimmung);

Cap. XVIII, 1—8, über die levitischen Priester, mit Cap. X, 8, 9: auch hier wesentliche Uebereinstimmung ohne sclavische Abhängigkeit;

Cap. XII, 3 mit VII, 5.

Siehe auch die folg. Anm.

[10]) Von den 40 in Anm. 4 aufgezählten Ausdrücken finden wir in Cap. V—XI die folgenden wieder: 1. Cap. V, 10; VI, 5; VII, 13; XI, 1. — 3. Cap. V, 7; VI, 14; VII, 4; VIII, 19; XI, 16, 28. — 4. passim. — 5. Cap. V, 30; XI, 9, vgl. V, 16; VI, 2. — 9. Cap. X, 18. — 10. Cap. VI, 14; VIII, 19; XI, 28 („andern Göttern nachfolgen"); V, 30; VIII, 6; X, 12; XI, 22 („auf Jahwes Weg" oder „Wegen"). — 11. Cap. V, 15 (ein Vers, der in der andern Rezension des Dekalogs nicht vorkommt). — 12. Cap. VII, 16. — 13. passim. — 14. Cap. XI, 28. — 15. Cap. V, 26; VI, 24; XI, 1. — 16. Cap. V, 16 (למען ייטב kommt *E* XX, 12 nicht vor), 26; VI, 3, 18. — 17. Cap. IX, 21. — 18. Cap. V, 26; VI, 24; VIII, 6; X, 12. — 19. Cap. VI, 18; VIII, 1; XI, 8, 23, 31 und ירשׁת, V, 28; VI, 1; VII, 1; IX, 1, 4, 5; XI, 8, 10, 11, 29, 31. — 20. auch in Cap. V—XI. — 21. Cap. V, 1 und im Piel V, 28; VI, 1; XI, 19. — 24. Cap. X, 9, vgl. IX, 26, 29. — 28. Cap. VII, 8; IX, 26. — 29. Cap. VI, 2, 6; VII, 11; VIII, 1, 11; X, 13; XI, 8, 13, 22, 27, 28. — 30. Cap. V, 28; VI, 1, 25; VII, 11; VIII, 1; XI, 8, 22. — 32. Cap. VI, 10, 18, 23; VII, 8, 12, 13; VIII, 1, 18; IX, 5; X, 11; XI, 9, 21. — 35. Cap. VIII, 20; IX, 19, 23; X, 10; XI, 13, 27, 28. — 37. Cap. V, 10, 26; VI, 2, 17; VII, (8), 9, 11; VIII, 2, 6, 11; X, 13; XI, 1, 8, 22; mit לעשׂות, Cap. V, 1, 29; VI, 3, 25; (VII, 12;) VIII, 1; XI, 32. —

38. Cap. VI, 12; VIII, 11; XI, 16. — 39. Cap. V, 14; VI, 9; XI, 20. — 40. Cap. VII, 25, 26; das Piel von תעב, das hier zweimal sich findet, auch XXIII, 8 zweimal.

Im Ganzen finden sich also hier 27 der besprochenen Ausdrücke, wobei noch zu berücksichtigen ist, dass 2, 6, 7, 25, 26, 31, 33, 36 der Natur der Sache nach in Cap. V—XI nicht vorkommen konnten, so dass von den 32 Terminis eigentlich nur 5 fehlen. — Hierzu kommen nun noch die folgenden Parallelen:

41. אכל, in der Wendung „essen und satt werden", Cap. VI, 11; VIII, 10, 12; XI, 15; XIV, 29; XXVI, 12.

42. אמה, Cap. V, 14, 18; XII, 12, 18; XV, 17; XVI, 14. Das synonyme שפחה im Deut. nur Cap. XXVIII, 68.

43. בית עבדים, Cap. V, 6; VI, 12; VII, 8; VIII, 14; XIII, 6, 11.

44. דבק (Jahwe) anhangen, Cap. X, 20; XI, 22; XIII, 5.

45. דגן in der Formel „Korn, Most und Oel", Cap. VII, 13; XI, 14; XIV 23; XVIII, 4.

46. נתן לפנים, Cap. VII, 2, 23; XXIII, 15.

47. סגלה in der Wendung: „ihm ein Volk des Eigenthums zu sein", Cap. VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18.

48. שכח in der Verbindung: „Jahwe vergessen", Cap. VI, 12; VIII, 11, 14, 19; IX, 7; XXVI, 13.

49. שמאל, in der Formel: „rechts und links" (abweichen), Cap. V, 29; XVII, 11, 20.

50. שמע, in der Formel: „Höre, Israel!", Cap. V, 1; VI, 4; IX, 1; XX, 3.

Dies dürfte wohl genügen zur Begründung des oben ausgesprochenen Urtheils: in Cap. V—XI fehlen zwar die gesetzgeberischen Ausdrücke, im Uebrigen aber ist die formelle Uebereinstimmung mit Cap. XII—XXVI so gross sie nur sein kann, während andrerseits keine Spur von sclavischer Nachahmung sich zeigt.

[11]) Nach dieser Annahme ist *D* XII—XXVI niemals ohne die in Cap. IV, 45—49 und V—XI enthaltene Ueberschrift und Einleitung veröffentlicht worden, wohl aber können die letztern Kapitel möglicherweise erst kürzere oder längere Zeit nach der Gesetzsammlung niedergeschrieben worden sein. Dagegen lässt sich, soweit ich sehe, nur der eine Einwand erheben, dass dies Vorwort nicht vollständig ist: der Verfasser, der in dieser Weise den Moses redend einführt, hätte nicht wohl unterlassen dürfen auch mitzutheilen, wie diese Ermahnungsrede sich erhalten habe und nun nach ihrer Aufzeichnung publicirt werden konnte. Indess hat er dieser Erwartung wirklich entsprochen: der Bericht über die Niederschrift „dieser Thora" (Cap. XXXI, 9—13) rührt, wie sich sogleich zeigen wird, von derselben Hand her wie Cap. V—XI, XII—XXVI. So erledigt sich das Bedenken, das nach Wellh. in Cap. XVII, 18 liegt (vgl. Anm. 6), und wir brauchen die Verordnung, zu welcher dieser Vers gehört, v. 14—20, dem Verfasser von Cap. XII—XXVI nicht abzusprechen, in dessen Gesetzbuch sie ganz an ihrem Platze ja geradezu unentbehrlich ist, und dessen Sprachgebrauch fast in jedem einzelnen ihrer Worte aufs Deutlichste sich zeigt.

Es erübrigt nunmehr, die Kapitel, welche im *Deuteronomium* vor und nach Cap. V—XXVI stehen, einer näheren Untersuchung zu unter-

werfen in Bezug auf die Frage, ob sie von dem Verfasser der grossen gesetzgeberischen Rede (D¹) herrühren oder nicht.

Deut. I, 1—IV, 40 und die Nachschrift v. 41—43 können D¹ nicht zugeschrieben werden. Das ergiebt sich sofort aus ihrer Stellung vor und ihrem Verhältniss zu der Ueberschrift Cap. IV, 45—49 [12]), mit noch grösserer Bestimmtheit aus ihrem Inhalt, der, zum Theil wenigstens, der ermahnenden und gesetzgeberischen Tendenz von Cap. V—XXVI fremd ist. Offenbar ist Cap. I, 1—IV, 40 von einem Geistesverwandten des D¹ geschrieben, welcher, von geschichtlichen und archäologischen Interessen ausgehend, in der gesetzgeberischen Rede Cap. V—XXVI die Erwähnung ihrer historischen Prämissen vermisste und dieselbe daher dem Moses selbst zuschrieb, wobei er ihm dann zugleich noch neue Ermahnungen zur Befolgung der Thora in den Mund legte [13]). Dass er Berichte benutzte, die wir gegenwärtig in den Büchern Exodus und Numeri aufgezeichnet finden, ist unzweifelhaft [14]); dass er sich aber die Aufgabe gestellt habe, die deuteronomische Gesetzgebung durch seine geschichtliche Einleitung mit einem älteren Bericht in Zusammenhang zu bringen, ist unerweislich und unwahrscheinlich [15]).

Die noch immer von manchen Seiten bevorzugte Annahme, dass D¹ selbst später diese Einleitung zu seinem Werk hinzugefügt habe, wird schon durch die obigen Ausführungen ausgeschlossen. Der Sprachgebrauch von Cap. I—IV scheint zunächst für die Identität des Verfassers zu sprechen, ist aber in Wirklichkeit ein Zeugnis dagegen: die grosse Uebereinstimmung ist durch Nachahmung zu erklären [16]). Ausschlaggebend ist hierbei, dass die Cap. I—IV in einigen Einzelheiten mit D¹ im Widerspruch stehen, und zwar derartig, dass man nicht wohl annehmen kann, D¹ habe sich selbst verbessern wollen [17]). Diese Kapitel sind also die Arbeit eines seiner Nachfolger, den wir vorläufig D² nennen können.

[12]) Bei der Annahme, dass Cap. I—IV und V—XXVI von einer Hand herrühren, sieht man die Nothwendigkeit einer neuen Ueberschrift vor Cap. V nicht ein. Wenn mit diesem Kapitel die Mittheilung der Gesetze ihren Anfang nähme, läge die Sache anders; aber die Cap. V—XI haben, obwohl sie Cap. I—IV nicht ganz homogen sind, doch gleich diesen einen einleitenden Charakter, — wie dies besonders ein Vergleich von Cap. IV mit V ff. zeigen kann. Wenn wir gleichwohl zugeben, dass die in Cap. V—XXVI enthaltene Rede des Moses durch eine neue Ueberschrift von I—IV getrennt werden konnte, so war es doch nicht nöthig, Zeit und Ort derselben so genau anzugeben, wie es Cap. IV, 46—48 geschieht: was hier erwähnt wird, war in seiner ganzen Ausdehnung dem Leser von Cap. II und III schon hinreichend bekannt. Das heisst: die Ueberschrift Cap. IV, 45—49 stammt von Jemand, der Cap. I—IV als Einleitung zu V—XXVI nicht kannte; diese Kapitel sind also später aufgenommen, und zwar nicht

durch den Verfasser von V—XXVI, der jedenfalls auf die Vervollständigung seines eignen Werkes grösseren Fleiss verwendet und die Ueberschrift in Cap. IV, 45—49, nachdem sie überflüssig geworden, sicher gestrichen oder doch wenigstens gekürzt haben würde. — V. 44 ist ein Uebergang, der wahrscheinlich bei der Verknüpfung von I—IV, 43 mit V—XXVI hinzugefügt worden ist.

[13]) Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Inhalt von Cap. I, 1 — IV, 40; 41—43. Cap. I, 1—5 ist eine umständliche und dabei doch undeutliche Ueberschrift: inwiefern v. 1, 2 mit der Zeit- und Ortsbestimmung in v. 3—5 zusammenhängen, ist noch nicht aufgeklärt. In v. 6 beginnt Moses zu sprechen. Er erwähnt zuerst den Befehl Gottes, den Horeb zu verlassen (v. 6—8); dann die Einsetzung von Richtern und Amtleuten, die ihm bei der Führung des Volkes zur Seite stehen sollten (v. 9—18); weiter den Zug durch die Wüste, die Ankunft in Kades-Barnea (v. 19), die Aussendung der Kundschafter und deren Folgen (v. 20—45). Nach kurzer Berührung des Aufenthaltes in Kades (v. 46) und des Weges um das Gebirge Seïr herum (Cap. II, 1) erzählt er den Zug durch das edomitische Gebiet und die auf Jahwes Befehl dabei getroffenen Vorsichtsmassregeln (v. 2—8ª); darauf Israels Ankunft an der Grenze der Moabiter, welche, wiederum auf Jahwes Befehl, mit Achtung behandelt werden (v. 8ᵇ, 9). [Hier eine Bemerkung über die früheren Bewohner von Moabitis und Seïr (v. 10—12)]. Israel kommt an den Bach Sared, 38 Jahre nach dem Aufbruch aus Kades; Jahwes Fluch hat sich an den Widerspänstigen erfüllt (v. 13—16). Das Gebiet Ammons wird nicht angetastet (v. 17—19). [Hier wieder eine Bemerkung über die Folge der Bewohner Kanaans und der umliegenden Länder (v. 20—23)]. Dagegen wurde — fährt Moses fort — nach Jahwes Ankündigung und Bestimmung Sihon, der Amoriterkönig zu Hesbon, geschlagen und sein Land von Israel erobert (v. 24—37), worauf Og, den König von Basan, dasselbe Schicksal traf, und das Gebiet dieser beiden Fürsten Ruben, Gad und Halb-Manasse zugewiesen wurde (III, 1—17). [Auch in diesem Abschnitt zwei Excurse, über die Namen des Hermon (v. 9) und über das eiserne Bett des Königs Og (v. 11)]. Die eben genannten Stämme wurden ermahnt, bei der Eroberung Kanaans Hülfe zu leisten (v. 18—20), dem Josua auf Grund der eben gemachten Erfahrung von Jahwes Macht Muth eingesprochen (v. 21, 22). Er sollte das Volk an den Ort seiner Bestimmung bringen, nicht Moses, dessen wiederholte Bitte, den Jordan überschreiten zu dürfen, keine Erhörung fand (v. 23—29). — Die geschichtlichen Erinnerungen sind nun zu Ende, und die Ansprache des Moses bekommt mehr als vorher einen paränetischen Charakter. Er ermahnt im Allgemeinen, die unmittelbar folgenden Vorschriften genau zu beobachten (Cap. IV, 1—4), und weist besonders auf das Vorrecht hin, welches Israel durch diese Offenbarung von Jahwes Willen vor andern Völkern geniesst (5—8), sowie auf die Theophanie am Horeb und die daraus sich ergebende Verpflichtung, sich vor Bilder- und Sterndienst zu hüten (v. 9—20). Moses selbst wird sterben, und Israel sich in Kanaan ansiedeln (v. 21—23): möchte das Volk dann doch nicht den Bund mit Jahwe vergessen und sich sein Strafgericht zuziehen, um erst dann seine Erbarmung zu erfahren (v. 24—31); möchte es vielmehr durch die Beherzigung seiner einzigartigen und wunderbaren Gnadenerweisungen sich zum Vertrauen auf ihn führen lassen (v. 32—40)!

Die Nachschrift v. 41—43 berichtet die Anweisung dreier Freistädte jenseit des Jordans. Die Bestimmung derselben wird v. 42 in Ausdrücken be-

schrieben, die sich *D* XIX, 4, 6 wiederfinden. In v. 41 הבדיל, wie *D* XIX, 2, 7. S. unten Anm. 17.

Die oben gegebene Charakteristik des Verfassers dieser Kapitel bedarf nach dieser Inhaltsübersicht wohl kaum der näheren Begründung. In seinen Bemerkungen, augenscheinlich Glossen zu der Rede, die er dem Moses in den Mund legt, zeigt er aufs deutlichste sein Interesse an der Alterthumskunde. Aber auch in der mosaischen Rede selbst verräth sich die historische Tendenz, wenn man auch die ermahnende und warnende Absicht in derselben nicht vermisst. Man beachte besonders *D* II, III, 1—17, ein Abschnitt, der offenbar zur Aufklärung über Israels Verhältniss zu seinen Nachbarn und zur Erklärung der transjordanischen Ansiedlung geschrieben ist. Bei dem Uebergang von der Geschichte zur Paränese (Cap. IV, 1 ff.) greift der Verfasser voraus auf dasjenige, was D[1] in Cap. V ff. seinen Lesern einschärft, und macht dabei ebenso wie dieser, wenn auch in etwas andrer Absicht (vgl. Anm. 17), von den Ereignissen am Horeb Gebrauch. Für seinen historischen Sinn charakteristisch ist dabei der Vergleich Israels mit andern Völkern (Cap. IV, 6—8, 32—34). Die Geistesverwandtschaft mit D[1] ist ebenso unverkennbar wie die Verschiedenheit zwischen ihm und diesem seinem Vorgänger.

Vgl. auch Valeton, Studien VI, 304—320, wo der Charakter und die Tendenz der historischen Einleitung Cap. I—IV sehr richtig geschildert werden. Der Ansicht, dass auch diese Rede, ebenso wie Cap. V—XI (Anm. 6), interpoliert sei, kann ich indessen nicht zustimmen. Die Verse II, 10—12, 20—23; III, 9, 10ᵇ, 11, 13ᵇ—17; IV, 21, 22 (23—31? vgl. Studiën VII, 225 A. 3), welche V. für spätere Zusätze hält, sind zwar in der That meist Bemerkungen zu der Rede des Moses, aber — von Seiten des Verfassers, der ihm diese Rede in den Mund legt. Sein Sprachgebrauch verräth ihn, und mit dem Charakter, den Cap. I—IV im Ganzen zeigen, steht die parenthetische Mittheilung dieses historischen und geographischen Details durchaus in Uebereinstimmung.

[14]) Dr. W. H. Kosters, *de historie-beschouwing van den Deuteronomist*, S. 32 ff., weist das nach durch die Vergleichung von Cap. I, 6—19 mit *E* XVIII, 13—27; *N* XI; von Cap. I, 20—45 mit *N* XIII, XIV; von Cap. II, 2—23 mit *N* XX, 14—23 und XXI; von Cap. II, 24—III, 11 mit *N* XXI, 21—35; von Cap. III, 12—20 mit (Theilen von) *N* XXXII. Die Uebereinstimmung nach Form und Inhalt ist zu gross, als dass die Parallelen von einander unabhängig sein könnten; die Abweichungen lassen sich ohne Ausnahme durch die Annahme erklären, dass der Verfasser von *D* I—III die andern Berichte frei wiedergab oder absichtlich änderte.

[15]) Welcher Art die ältere Urkunde war, bleibt hier noch unentschieden. Doch enthielt sie jedenfalls die Ereignisse des 40. Jahres, so dass die Rede des Moses in Cap. V—XXVI sich unmittelbar daran anschloss. Ein besondrer Uebergang war gänzlich überflüssig und durfte zum Mindesten nicht in einem — hier und da etwas abweichenden — Bericht über dieselben Ereignisse bestehen, welche in der älteren Schrift unmittelbar vorher erwähnt waren. Cap. I—III wiederholen, aber im Interesse solcher Leser, die die älteren Berichte nicht kannten und die sie also auch nicht zugleich mit Cap. I—III in die Hände bekamen.

Anders steht es mit Cap. I, 1—5. Ob Knobel Recht hat, wenn er v. 1, 2 für einen Hinweis auf die in Ex.-Num. vorangegangenen Worte des Moses

hält, lasse ich unentschieden; die beiden Verse sind m. E. unverständlich. Aber v. 3, 4 enthalten wirklich eine Anknüpfung des Deut. an einen Bericht über den Auszug und die Ereignisse des 40. Jahres. Bemerkenswerth ist hierbei die Bezeichnung des Monats, in welchem Moses spricht, als des 11., — nicht mit einem Namen, sondern mit einer Zahl. Wir finden das sonst im Deut. nicht (s. vielmehr Cap. XVI, 1), wohl aber bei P (*E* XII, 2 u. s. w.), von dem die Zahlenangabe wohl auch an dieser Stelle entlehnt sein mag. V. 3, 4 gehören also höchstwahrscheinlich dem R an, und wir werden wohl annehmen müssen, dass sie zwischen den Anfang (v. 1, 2) und den Schluss (v. 5) der Ueberschrift von Cap. I—IV eingeschoben worden sind und dass bei dieser Gelegenheit der Text von v. 1, 2, wohl nicht bloss aus Zufall, verändert wurde. Etwas anders Valeton (Studien VI, 304 f.): v. 1ª, 5 („dies sind die Worte, die Moses redete zum ganzen Israel: jenseit des Jordans im Lande der Moabiter fing Moses an u. s. w.") sind die ursprüngliche Ueberschrift der historischen Rede; v. 1ᵇ—4 wurden vom R hinzugefügt.

[16]) Zur Charakterisirung des Sprachgebrauchs in Cap. I—IV beziehe ich mich wiederum auf die Liste in Anm. 4 und 10. Es finden sich hier wieder: 1. Cap. IV, 37. — 4. auch hier passim. — 5. Cap. IV, 26, 40. — 13. auch hier passim. — 15. Cap. IV, 40. — 16. Cap. IV, 40. — 18. Cap. IV, 10. — 19. Cap. III, 12, 20; IV, 1, 22 und לרשת Cap. II, 31; III, 18; IV, 5, 14, 26. — 20. gilt auch von Cap. I—IV. — 21. Qal Cap. IV, 10; Piel Cap. IV, 1, 5, 14. — 22. Cap. IV, 19. — 23. Cap. I, 38; III, 28. — 24. Cap. IV, 21, 38. — 27. Cap. II, 7. — 29. Cap. IV, 2, 40. — 32. Cap. I, 8, 35; II, 14; IV, 31. — 35. Cap. I, 45; III, 26; IV, 1, 30. — 37. Cap. IV, 2, 40; mit עשות Cap. IV, 6. — 38. Cap. IV, 9, 23 (ohne ל Cap. II, 4; IV, 15). — 46. Cap. I, 8, 21; II, 31, 33, 36. — 48. Cap. IV, 9, 23, 31. — 49. Cap. II, 27. Die Anzahl dieser Worte und Wendungen ist im Verhältniss zu dem Umfang von Cap. I—IV und zu dem Gegenstand von Cap. I—III recht gross und lässt sich trotzdem noch vermehren. Mit 44, das verbum דבק, vgl. Cap. IV, 4, הדבקים. Man beachte ferner folgendes Supplement:

51. הארץ, in Verbindung mit הטובה, Cap. I (25,) 35; III, 25; IV, 21, 22; VI, 18; VIII (7,) 10; IX, 6; XI, 17.

52. האש (מתוך), Cap. IV, 12, 15, 33, 36; V, 4, 21, 23; IX, 10; X, 4.

53. יד, in der Wendung: „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm", Cap. IV, 34; V, 15; VII, 19; XI, 2; XXVI, 8.

54. (הזה) כיום, Cap. II, 30; IV, 20; VI, 24; VIII, 18; X, 15.

55. כעס, Hiphil, Cap. IV, 25; IX, 18 (und XXXI, 29; vgl. XXXII, 16).

56. לבב, in der Phrase: „von ganzem Herzen und von ganzer Seele", Cap. IV, 29; VI, 5; X, 12; XXVI, 16.

57. מרה, Hiphil, Cap. I, 26, 43; IX, 7, 23, 24 (und XXXI, 27).

58. נסה, subst. מסות, Cap. IV, 34; VI, 16; VII, 19.

59. עבר in der Wendung: „wo ihr einziehet u. s. w.", Cap. III, 21 (sing.); IV, 14, 22, 26; VI, 1; XI, 8, 11, 31.

60. ערץ, fürchten, Cap. I, 29; VII, 21; XX, 3.

Zu verwundern ist es nicht, dass vor Allem auf Grund einer so wesentlichen Verwandtschaft sehr Viele, u. A. Knobel, Graf, Kosters, Col., Kleinert, Cap. I—IV und V—XXVI ein und demselben Verfasser zuschreiben. Ihnen gegenüber stehen bis jetzt nur Klostermann (Stud. u. Krit. 1871, S. 253 ff.); Hollenberg (ebend. 1874, S. 467—470); Wellh. (XXII, 460 ff.) und

Valeton (a. a. O.); dieselben haben sich m. E. mit Recht durch den Sprachgebrauch nicht irre machen lassen in ihrer Ueberzeugung hinsichtlich des Ursprungs von Cap. I—IV. Die — besonders in Cap. IV sehr grosse — Uebereinstimmung ist nicht derartig, dass sie sich nicht durch Nachahmung erklären liesse. Uebrigens schliesst sie Verschiedenheiten keineswegs aus. Nur in Cap. I—IV findet sich יְרֻשָּׁה, II, 5, 9 (zweimal), 12, 19 (zweimal); III, 20; die Formen התגרה, התחנן, התעבר (Cap. II, 5, 9, 19, 24; — III, 23; — III, 26) [התאנף, nicht nur I, 37; IV, 21, sondern auch IX, 8, 20]; der Ausdruck כור הברזל, für Egypten, Cap. IV, 20; die Formel עם נחלה, Cap. IV, 20, gegenüber עם סגלה (vgl. 47 in Anm. 10). Der Gebrauch von האמרי in Cap. I, 7, 19, 20, 27, 44; III, 9 ist verschieden von dem in Cap. VII, 1; XX, 17 (und nähert sich dem Gebrauch dieses Namens in *J* XXIV, 8, 12 [LXX], 15, 18). Es findet sich noch mehr derartiges. Wichtiger aber scheint mir, dass der Eindruck, welchen die Lektüre von Cap. IV hinterlässt, von demjenigen verschieden ist, den die Paränese in Cap. V ff. macht: die Breite, die auch dort nicht fehlt, wird hier zur Umständlichkeit, Wiederholung und Häufung der gebräuchlichen Wendungen und Ermahnungen. Wenn also auch der Schwerpunkt des Beweises in den Anm. 12, 13, 17 erörterten Erscheinungen liegt, so spricht m. E. doch auch der Sprachgebrauch gegen die Identität des Verfassers.

[17]) Es ist nicht mehr als natürlich, dass der Verfasser von Cap. I—IV in der Regel mit Cap. V ff., die er ganz in sich aufgenommen und immer vor Augen hatte, auch in Einzelheiten übereinstimmt. Um so schwerer wiegen die folgenden Unterschiede:

a. Während *D* XXIII, 4—7 ein sehr ungünstiges Urtheil über Moab und Ammon gefällt wird, u. A. deshalb, weil sie den Israeliten kein Brot und Wasser dargereicht hatten, und dagegen (v. 8) die Edomiter wie Brüder betrachtet werden, heisst es Cap. II, 29, dass die Edomiter wie die Moabiter gleicherweise — sie stehen also hier, ebenso wie v. 4 ff. und v. 9, auf gleicher Stufe — die Bitte um Speise und Trank gewährt haben, die an Sihon vergeblich gerichtet wurde. — Dieser nicht wohl zu lösende Widerspruch muss für Jeden, der die Authentie von *D* XXIII, 2—9 anerkennt, überzeugend sein. Siehe hierüber § 14 A. 1.

b. Der Abschnitt über den Bund am Horeb, Cap. IV, 11 ff., stützt sich auf Cap. V, 1 ff., XVIII, 16—19 und hat demgemäss mit diesen Versen ziemlich viel gemeinsam. Doch finden sich auch Verschiedenheiten. Cap. IV, 11 brennt der Berg „bis in das Herz [לב] des Himmels". In v. 12 wird daran erinnert, dass die Israeliten keine Gestalt (תמונה) sahen, worauf in der Folge in v. 15—18 und weiter in v. 23 ff. die nachdrückliche Warnung vor allem Bilderdienst gegründet wird. Das erste ist nur eine erklärliche Uebertreibung, durch das zweite aber unterscheidet sich der Verfasser deutlich von D[1], der weder in Cap. V noch in XVIII das Ereigniss am Horeb in dieser Weise erwähnt und im Allgemeinen niemals so gegen den Bilderdienst eifert wie unser Autor.

c. In Cap. V—XI wird betont, dass die Israeliten, zu denen Moses redet, Zeugen der Wunderthaten Jahwes beim Auszug und während des Aufenthalts in der Wüste gewesen, und dass sie dieselben sind, mit denen Jahwe am Horeb einen Bund geschlossen (Cap. V, 2, 3; XI, 2—7). Dagegen hebt der Verfasser von Cap. I—IV hervor, dass alle Israeliten, die sich bei Kades-Barnea widerspänstig gezeigt hatten, in der Wüste gestorben sind (Cap. II, 14—16). Einen wirklichen und bewussten Widerspruch kann ich hierin nicht

finden. Klostermann (S. 254) und Hollenberg (S. 467) drücken sich zu stark aus, wenn sie meinen, dass in *D* V—XXVI jede „chronologische Fixirung“ fehle und Moses so spräche, „als seien seine Zuhörer selbst aus Egypten gezogen und ständen selbst im Begriff in Kanaan einzutreten“. Auch der Verfasser von Cap. V—XI kennt den 40jährigen Zug durch die Wüste (Cap. VIII, 2, 15; XI, 5) und die Widerspänstigkeit der Israeliten nach der Aussendung der Kundschafter (Cap. XI, 23). Es ist also klar, dass die Zeitgenossen der deut. Gesetzgebung nach seiner Anschauung nicht identisch sind mit den Augenzeugen der Theophanie am Horeb, dass er aber beide miteinander identificirt. Der Autor von Cap. I—IV geht nun aber gerade darauf aus, beide voneinander zu unterscheiden. Geht daraus nicht deutlich hervor, dass er ein Andrer ist als D[1]? Was hätte den Letztern veranlassen können, sich selbst in dieser Weise zu rektificiren?

d. Nach Klostermann (S. 258 f.) und Hollenberg (S. 467) hat die Nachschrift Cap. IV, 41—43 den Zweck, den Widerspruch zwischen *N* XXXV, 9—34 (3 + 3 Freistädte) und *D* XIX (3 Freistädte und bei eventueller Vergrösserung des israelitischen Gebiets noch 3) zu lösen durch die Mittheilung, dass Moses, als er *D* XIX vortrug, die 3 transjordanischen Freistädte bereits bezeichnet und deshalb nur nöthig hatte, die 3 (eventuell 6) kanaanitischen anzugeben. — Das ist nicht richtig. Es zeigt sich in keiner Weise, dass der Verfasser von *D* IV, 41—43 das *N* XXXV, 9—34 gegebene Gesetz kennt. Die Absicht, *D* XIX damit in Uebereinstimmung zu bringen, kann man ihm nicht wohl unterlegen, denn durch seine Angabe, dass Moses die 3 Städte bezeichnet habe, bringt er sich gerade in Conflict mit *N* XXXV und dessen Fortsetzung *J* XX, wo diese Bezeichnung in eine spätere Zeit, nach der Eroberung des Landes, verlegt und dem Josua zugeschrieben wird. *N* XXXV muss also ganz ausser Betracht gelassen werden. Entweder D[1] setzt den in *D* IV, 41—43 gegebenen Bericht voraus und spricht deshalb in Cap. XIX nur von den Freistädten in Kanaan; oder er unterliess es in Cap. XIX auch die transjordanischen Städte zu nennen, weil seine Gesetzgebung offenbar durchgehends für das im eigentlichen Kanaan angesiedelte Volk bestimmt war; im letztern Fall will Cap. IV, 41—43 das Versäumte nachholen und (in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit) auch den transjordanischen Städten zu ihrem Rechte verhelfen. Die zweite Annahme hat die Wahrscheinlichkeit für sich, denn Cap. IV, 41—43 ist von Jemand geschrieben, der *D* XIX kannte und sich daran anschloss (Anm. 13). Doch ist das dann wohl nicht D[1], der, wenn er sein Versäumniss später bemerkt hätte, dasselbe wohl eher durch eine Modifikation des in *D* XIX gegebenen Gesetzes wieder gut zu machen gesucht haben würde.

e. Der historische Standpunkt der in Cap. IV, 23—31 enthaltenen Ermahnung scheint ein andrer zu sein als der von D[1] in Cap. V—XI. Siehe hierüber Näheres in Anm. 22 unter Nr. 4.

In Betreff der letzten Kapitel des *Deuteronomiums* erheben sich verschiedene Fragen, die, weil sie mit der Redaktion des Hexateuch zusammenhängen, vorläufig noch nicht beantwortet werden können. Hinsichtlich der Beziehungen, welche sich hier zu dem Werk des D[1] zeigen bez. nicht zeigen, bemerken wir folgendes:

1. Cap. XXXII, 48—52 und einige Verse von Cap. XXXIV haben wir bereits früher P[2] und dessen Nachfolgern zugeschrieben (§ 6 A. 44).

2. „Der Segen, mit welchem Moses, der Mann Gottes, vor seinem Tode die Kinder Israels segnete", Cap. XXXIII, hängt mit dem Vorhergehenden garnicht zusammen, und dürfte an die Stelle, wo er jetzt steht, nur deshalb gekommen sein, weil in Cap. XXXIV Moses Tod erzählt wird. Spuren von D[1] oder dessen Nachfolgern sind darin nicht zu entdecken[18]).

3. Auch „das Lied des Moses", Cap. XXXII, 1—44, ist nicht deuteronomisch[19]), wird aber doch wenigstens durch die Einleitung, Cap. XXXI, 14—30, und eine kurze Nachschrift, Cap. XXXII, 45—47, mit den deuteronomischen Abschnitten in Zusammenhang gebracht. Diese Einleitung ist kein einheitliches Ganzes: Cap. XXXI, 16—22 giebt die eigentliche Vorrede zu dem Liede; v. 14, 15, 23; XXXII, 44 zeigen, dass dasselbe früher innerhalb einer historischen Schrift über die mosaische Zeit stand. Ob es nun hieraus mit seiner Vorrede herübergenommen, oder aber als ein Theil jener Schrift zugleich mit dieser dem Deuteronomium einverleibt ist, lässt sich vor der Hand noch nicht entscheiden; die Wahrscheinlichkeit spricht für das Letztere, also dafür, dass die zweite Vorrede, Cap. XXXI, 24—30, und die Nachschrift, Cap. XXXII, 45—47, von einem Redaktor herrühren, der dann allerdings seinerseits seinem Sprachgebrauch nach zu den Nachfolgern von D[1] gerechnet werden muss[20]).

4. Unter den Abschnitten, welche nach Aussonderung dieser nichtdeuteronominischen Bestandtheile übrig bleiben (Cap. XXVII, 1—XXXI, 13 und Cap. XXXIV theilweise), sind einige, die D[1] zugewiesen werden zu müssen scheinen: Cap. XXVII, 9, 10; XXVIII, der Schluss der grossen in Cap. V—XXVI enthaltenen gesetzgeberischen Rede, und Cap. XXXI, 9—13, wo die schriftliche Aufzeichnung derselben dem Moses zugeschrieben und in Betreff ihrer Aufbewahrung und Vorlesung das Nöthige verordnet wird. Die Bedenken gegen D[1] als Autor dieser Abschnitte fallen fort, wenn man annimmt, dass er sie, ebenso wie Cap. V—XI, bei der Herausgabe der in Cap. XII—XXVI niedergelegten Gesetzsammlung angefügt hat[21]).

5. Dagegen sind Cap. XXVII, 1—8, 11—13, 14—26; XXIX; XXX; XXXI, 1—8 und die deuteronomischen Verse von Cap. XXXIV als spätere Zusätze und Erweiterungen in der Schreibart von Cap. I—IV anzusehen. Der Abschnitt Cap. XXVII, 1—8 ist eine deuteronomische Bearbeitung eines älteren Originals und insofern eine Parallele zu Cap. XXXI, 14—30; er durchbricht den Zusammenhang und muss

schon allein aus diesem Grunde später hinzugefügt sein; v. 11—13 beruht auf einem Missverständniss von Cap. XI, 29—32 und verräth dadurch sofort seinen jüngeren Ursprung; v. 14—26 ist eine noch spätere Interpolation im Anschluss an v. 11—13, stimmt jedoch mit diesen Versen ebensowenig überein wie mit Cap. XII—XXVI; die Cap. XXIX, XXX sind, insofern sie eine Parallele zu Cap. XXVIII bilden, nach diesem Kapitel überflüssig und an falscher Stelle, lassen aber überdies einen andern historischen Standpunkt als den von D[1] durchblicken; Cap. XXXI, 1—8 hängt mit Cap. I—IV zusammen und kann deshalb ebensowenig wie diese letztern Kapitel D[1] zugeschrieben werden; die deuteronomischen Stücke von Cap. XXXIV endlich geben sich als Bearbeitung und Erweiterung eines älteren Berichts zu erkennen und scheinen daher der gleichen Beurtheilung wie Cap. XXVII, 1—8; XXXI, 14—30 (oben unter Nr. 3) zu unterliegen[22]).

Hiernach hat also die Thora des D[1] eine Literatur ins Leben gerufen, die sich nach Inhalt und Form aufs Genaueste an ihr Vorbild anschliesst. Dies Resultat darf im Folgenden mit um so grösserer Sicherheit verwerthet werden, als es ja durchaus den von uns a priori gehegten Erwartungen entspricht[23]).

[18]) Allgemein wird jetzt anerkannt, dass *D* XXXIII von einem andern Verfasser stammt als der Rest des Buches, und ziemlich allgemein, dass der Segen älter ist; nach K. H. Graf, *der Segen Moses*, S. 79 ff. rührt derselbe aus der Zeit Jerobeams II her. Col., der anfangs geneigt war, D[1] für den Autor zu halten (P. III, 570 sqq.), hat später zugegeben, dass die Wahrscheinlichkeit dagegen spricht (P. VII, Synopt. table p. IV).

[19]) Anders Col. P. III, 563 sqq. cf. P. VII, Synopt. table p. IV, und selbstverständlich die Vertheidiger des mosaischen Ursprungs, u. A. F. W. Schultz, *das Deut. erklärt*, S. 649 ff.; Keil, *Lev. Num. Deut.*, S. 537 f. Die Punkte, in welchen das Lied wirklich im Sprachgebrauch mit D[1] und dessen Nachfolgern übereinstimmt, sind wenig zahlreich, besonders wenn man die Einleitung Cap. XXXI, 14—30, die natürlich Vieles aus dem Liede selbst entlehnt, ausser Ansatz lässt; eine Erklärung dieser Beziehungen, sofern dieselbe nöthig ist, ergiebt sich leicht durch die Annahme, dass das Lied D[1] nicht unbekannt war. Mit v. 3 גדל vgl. (*N* XIV, 19) *D* III, 24; V, 21; IX, 26; XI, 2; mit v. 17 „Götter, die sie nicht kennen, die ihre Väter nicht verehrten" vgl. *D* XI, 28; XIII, 3, 7, 14; XXVIII, 64; XXIX, 25; mit v. 16, 19, 21 (zweimal), 27, כעס verb. und subst., vgl. *D* IV, 25; IX, 18; mit v. 13 חלמיש צור vgl. VIII, 15 (in umgekehrter Stellung); endlich mit der Anrufung des Himmels und der Erde, v. 1, vgl. *D* IV, 26; XXX, 19 (und XXXI, 28). Was sonst wohl noch angeführt wird, ist durchaus nicht beweiskräftig.

[20]) Vgl. hierzu den interessanten Aufsatz von Klostermann, *das Lied Mose und das Deuteronomium* (Stud. und Krit. 1871, S. 249—294). Die Annahmen, von denen K. ausgeht, hinsichtlich des Umfangs des Buchs Num., welchem das Deut. einverleibt worden sei, sind m. E. nicht haltbar. Doch dürfte er,

theils mit theils gegen Knobel (*Num., Deut., Jos.*, S. 320 f.), nachgewiesen haben, 1) dass Cap. XXXI, 16—22 das eigentliche Vorwort zu dem Liede bildet; 2) dass das Lied mit diesem Vorwort früher in einer Schrift über die mosaische Zeit stand, welcher ausserdem auch Cap. XXXI, 14, 15, 23; XXXII, 44 entlehnt sind; 3) dass Cap. XXXI, 24—30 XXXII, 45—47 deuteronomischen Ursprungs sind und wahrscheinlich von der Hand desjenigen herrühren, der die betreffende Schrift mit den deut. Abschnitten zu einem Ganzen verband. Indem ich von der Redaktionsfrage absehe, will ich im Folgenden die hauptsächlichsten Beweise für diese drei Punkte angeben:

1. Die Verse 16—22 bilden einen selbständigen Abschnitt, der von andrer Hand stammt als v. 14, 15, 23. In v. 16 ein neuer Anfang; in dem ganzen Stück von Josua keine Spur: כתבו, v. 19, ist ein Befehl an die Israeliten. Der Abschnitt ist nicht deuteronomisch; er enthält keine einzige der gewöhnlichen Wendungen und Ausdrücke, dagegen eine Anzahl dem Deut. fremder Worte und Redeweisen: זנה אחרי; אלהי נכר; הפר ברית; הסתיר פנים; רעות; פנה אל-; היה לעד; נאץ; עשׂה יצר; במרם. Sein Zusammenhang mit dem Liede selbst, dessen Vorwort er jetzt bildet, leuchtet aus jeder Zeile hervor und bedarf deshalb keines nähern Nachweises.

2. Auch die Verse 14 und 15 sind nicht deuteronomisch; vgl. קרב למות: אהל מועד. K. meint, dass ihr Verfasser das Lied mit der Vorrede (v. 16—22) aufnahm und diese Vorrede zwischen v. 14, 15 (Moses und Josua im ôhel mo'éd) und v. 23 (Jahwes Befehl an Josua) stellte, um dasselbe mit seinem eignen Bericht in Zusammenhang zu bringen; so wurde das Lied auch dem Josua mitgetheilt, und der Vortrag desselben konnte auch ihm zugleich mit zugeschrieben werden, wie dies Cap. XXXII, 44 (von derselben Hand wie XXXI, 14, 15, 23) wirklich geschieht. — Diese Auffassung hat nichts gegen sich, aber sie ist nicht, wie K. meint, die einzig mögliche. Wenn es sich herausstellt, dass Lied und Vorrede jünger sind als Cap. XXXI, 14, 15, 23, so wird man auch annehmen können, dass diese Verse von dem Verfasser der Vorrede in den Bericht über das Lied eingeschoben sind, und dass dann auch Cap. XXXII, 44 von diesem Verfasser interpoliert ist. Ob diese Ansicht in der That den Vorzug verdient, wird sich erst später herausstellen. Vgl. § 8 A. 15; 13 A. 30.

3. Cap. XXXI, 24—30; XXXII, 45—47 sind einerseits deuteronomisch (vgl. Klostermann, S. 266—270, auch über v. 24, 25, 30, die Knobel aus einer andern Quelle ableitet), andrerseits dazu bestimmt, den vorhergehenden Abschnitt v. 14—23 und das Lied Cap. XXXII, 1—43, 44 mit der Aufzeichnung und Uebergabe der deut. Thora in Zusammenhang zu bringen; der Verfasser schliesst sich an v. 14—23 an, ohne doch seine Abhängigkeit von D^1 zu verleugnen.

[21]) Vgl. zu dieser und der folgenden Anm. Th. T. XII, 297—323, wo besonders die hier angegebenen Vermuthungen über Cap. XXVII näher entwickelt sind. Ohne mich bei den Stücken, welche D^1 abgesprochen werden (vgl. Anm. 22), aufzuhalten; deute ich hier nur kurz an, aus welchen Gründen ihm die oben angeführten Abschnitte zugeschrieben werden.

1. Cap. XXVII, 9, 10. Mit Cap. XXVI ist die Thora noch nicht zu Ende; das Schlusswort (parallel mit *E* XXIII, 20—33; *L* XXVI, 3—45) und die Unterschrift fehlen noch, finden sich aber Cap. XXVIII, 1—68 u. 69. Dieser Abschnitt könnte deshalb zur Noth unmittelbar auf Cap. XXVI folgen. Aber

Cap. XXVII, 9, 10 bildet einen vortrefflichen Uebergang im Verhältniss zu dem Gewicht der Strafrede in Cap. XXVIII. Es steht also nichts im Wege, diese Verse D[1] zuzuschreiben, mit dem sie im Sprachgebrauch übereinstimmen (vgl. 4, 29, 35, 50 in Anm. 4 und 10).

2. Dass auch in Cap. XXVIII die deut. Wendungen Zettel und Einschlag bilden, bedarf keines Nachweises; es lässt sich nicht wohl bezweifeln. Die Frage ist nur, ob sich Anzeichen finden, die uns veranlassen könnten, diesen Ueberfluss vielmehr aus Nachahmung als aus der Identität des Verfassers zu erklären. Wellh. (XXII, 461 f.) weist darauf hin, dass *D* XXVIII, 58, 61 „die Worte dieser Thora, die in diesem Buche geschrieben sind" und „das Buch dieser Thora" erwähnt werden, und begründet damit die Annahme, dass der Verfasser der Strafrede die Schrift des D[1] vor Augen hatte, dann aber auch von demselben sich unterscheidet. Indessen trifft auch hier die in Anm. 11 zu Cap. XVII, 18, 19 gemachte Bemerkung zu: hat D[1] selbst (Cap. XXXI, 9—13) die Aufzeichnung „dieser Thora" durch Moses berichtet, so konnte er auch wohl einmal „das Buch dieser Thora" erwähnen, besonders in einem später von ihm hinzugefügten Abschnitt, wie es Cap. XXVIII — ebenso wie Cap. V—XI, vgl. Anm. 11 — zu sein scheint. Das ist jedenfalls sicher, dass der Standpunkt des Verfassers von Cap. XXVIII mit dem des D[1] übereinstimmt. Ebenso wie dieser (Cap. XI, 13 ff., 26 ff.) stellt er Segen und Fluch einander gegenüber und Israel vor die freie Wahl zwischen beiden. Seine Schilderung des Segens (v. 1—14) ist kürzer als die des Fluches (v. 15—68); doch liegt das in der Natur der Sache. Zu den vielerlei Missgeschicken, die die Folge des Ungehorsams sein werden, gehört auch die Wegführung in ein fremdes Land (v. 36, 37; 41; 63—68), aber sie ist nur eine von den zahllosen Heimsuchungen, weshalb dann auch auf ihre erste Erwähnung die Aufzählung andrer Strafen folgt, welche Israel in seinem eignen Lande treffen werden (v. 38—40; 42 ff.). Die Wegführung ist dem Verfasser so sehr eine blosse Eventualität, eine unter vielen Möglichkeiten, dass er in der ausführlichen Rede nirgends weiter sich auf dieselbe einlässt oder über ihre Folgen und Früchte sich ausspricht; die Verbannung ist, auch in v. 63—68, terminus ad quem, die Drohung: „ihr werdet euch dort (in Egypten) euren Feinden zum Kauf anbieten, aber es wird kein Käufer da sein" — sein letztes Wort. Ganz anders (vgl. Anm. 22) in Cap. IV, 26 ff.; XXIX, XXX, so dass diese Modifikation nicht als zufällig angesehen werden kann. Hierzu nehme man, dass die Unterschrift v. 69 dem Anfang, Cap. V, 2 ff., entspricht. Es liegt also in der That kein Grund vor, von der gewöhnlichen Ansicht über Cap. XXVIII abzugehen, wie dieselbe auch von Graf, Klostermann, Hollenberg vertreten wird, von dem Letztern in der Weise, dass er — mit Recht — die Unterschiede zwischen Cap. XXIX f. und XXVIII bestimmter meint nachweisen zu können als die Uebereinstimmung zwischen Cap. V—XXVI und XXVIII. Die Ansicht Kleinerts (a. a. O. S. 196 ff.), dass Cap. XXVIII, 28—37, 49—57 Interpolationen viel jüngeren Datums als das Uebrige seien, steht und fällt mit seiner Altersbestimmung der ursprünglichen Rede, worüber § 12 A. 1—7 das Nähere. Valeton (Studien VII, 44 f.) schreibt nur v. 1—6, 15—19 dem Verfasser der Ermahnungsrede (Cap. V—XI) zu und hält alles Uebrige für spätere Erweiterung. Er verweist auf den Zusammenhang der erstgenannten Verse mit Cap. XXVI, 16—19 und auf den darin enthaltenen schönen Parallelismus zwischen Segen und Fluch. In der That würde die Strafrede dabei gewonnen

haben, wenn der Verfasser sich in dieser Weise beschränkt hätte; aber giebt uns das ein Recht, ihm die breite Ausführung seiner Antithese abzusprechen? In v. 7—14, 20—68 finde ich keinerlei Spur fremder Herkunft, wohl aber durchgängig den Sprachgebrauch und die Schreibweise von D¹, — auch in v. 47—68, welche Verse Kayser (JpTh. 1881, S. 530 f.) dem ursprünglichen Verfasser abspricht. Indess ist zuzugeben, dass eine Rede wie diese gewissermassen zur Interpolation reizte, und dass wir deshalb für die Authentie jedes einzelnen Verses nicht einstehen können.

3. Cap. XXXI, 9—13 lässt sich von v. 1—8 sofort trennen; es hat gar keine Beziehung zu dem unmittelbar Vorhergehenden und lässt sich vielmehr als Fortsetzung von Cap. XXVIII ansehen. Der Sprachgebrauch in diesen Versen ist der von D¹, ohne jede Abweichung (mit v. 9 vgl. Cap. X, 8; mit v. 10 Cap. XV, 1—6; XVI, 13—16; mit v. 11 die Stellen sub 6 in Anm. 4; mit v. 12 ebend. 39, 18, 21, 37, 4; mit v. 13 ebend. 21, 18, 15 und Cap. XII, 1 [aber auch Cap. IV, 10]). Ein Hauptargument dafür, diese Verse D¹ zuzuschreiben, ist m. E. dies, dass sie nicht nur zu der von ihm gewählten Einkleidung passen, sondern für dieselbe geradezu unentbehrlich sind. Er konnte die in Cap. V—XXVI enthaltene gesetzgeberische Rede nicht herausgeben, ohne zugleich die Frage nach ihrer Ueberlieferung und Bewahrung (während vieler Jahrhunderte, wie wir später sehen werden, § 12) zu beantworten. Hierzu dient sein Bericht, dass Moses selbst für ihre Aufzeichnung und Aufbewahrung Sorge getragen habe. Dazu kommt endlich noch das Zeugniss von Cap. XVII, 18 (oben Anm. 11).

Mit meiner Bestimmung des Umfangs des ursprünglichen „Buchs der Thora" stimmt die von Col. (P. VII Syn. table p. IV) durchaus überein; nur dass er nicht Cap. IV, 45—49, sondern Cap. IV, 44 als Ueberschrift darüber setzt, worin ich mich ihm gern anschliessen würde, wenn Cap. IV, 44 eine Andeutung über Zeit und Ort der Rede des Moses enthielte. Eine solche findet sich erst in v. 45—49, und da wir sie nicht entbehren können, so müssen wir wohl diese Verse — oder eine kürzere Ueberschrift ungefähr desselben Inhalts — für das Werk des D¹ in Anspruch nehmen.

²²) Die Gründe sind in Kurzem folgende:

1. Cap. XXVII, 1—8. Der ältere Bericht v. 5—7ª (Opferfest auf dem Ebal) ist aufgenommen und gleichsam eingerahmt von einem Autor, der D¹ kannte und nachahmte, und der das bezeichnete Fest der Einschärfung „dieser Thora" (v. 3, 8) dienstbar machen wollte. Dass er mit D¹ nicht identisch ist, ergiebt sich zwar nicht aus der Sprache (vgl. jedoch באר v. 8 mit I, 5), aber sowohl aus der Stellung des Abschnitts wie aus dem Charakter desselben, dem Einhalten der von D¹ eingeschlagenen Richtung.

2. Die Verse 11—13 hängen mit v. 1—8 nicht zusammen und sind auch sicher von andrer Hand. Wegen des Ebal, v. 4, stehen sie hier, greifen aber zurück auf Cap. XI, 29—32. Dort ist indess keine Rede von der Eintheilung des Volks in zwei Hälften, sondern von „dem Niederlegen des Segens auf dem Gerizim und des Fluchs auf dem Ebal"; beide würden nach der Idee des D¹ dem in Kanaan angesiedelten Volke zur Verfügung stehen und dazu bestimmt sein, nach Massgabe seines Wandels sein Eigenthum zu werden. Dies Missverständniss verräth den späteren Autor.

3. v. 14—26 ist nur scheinbar die Fortsetzung von v. 11—13: Levi nimmt dort eine andre Stellung ein als hier. Der Verfasser von *J* VIII, 30—35, dem übrigens Cap. XXVII, 1—8, 11—13 bekannt war, hat die Verse nicht gelesen. Der Autor von v. 14—26 bestimmte seinen Zusatz für die Stelle, an welcher derselbe gegenwärtig steht (v. 26 „die Worte dieser Thora"), und schliesst sich zuweilen an D¹ an (vgl. v. 17 mit Cap. XIX, 14; v. 19 mit Cap. XXIV, 17; v. 20 mit Cap. XXIII, 1), ebensosehr aber auch an P¹ in *L* XVIII—XX (vgl. v. 18 mit *L* XIX, 14; v. 21 mit *L* XVIII, 23; v. 23 mit *L* XVIII, 8 u. s. w.). Einen kurzen Auszug von *D* XII—XXVI — wie ihn diese Verse enthalten müssten, wenn sie von D¹ geschrieben wären — enthalten sie nicht. Aus allen diesen Gründen müssen wir den Abschnitt für eine Interpolation späteren Datums halten. Vgl. Kayser a. a. O. S. 101 ff.; Th. T. XII, 306—309 und unten § 16 A. 12.

4. Die Kapitel XXIX, XXX bilden ein Ganzes: Kleinerts Annahme, dass Cap. XXIX, 21—27; XXX, 1—10 spätere Interpolationen seien, ist ebenso zu beurtheilen wie seine Ansicht über Cap. XXVIII (Anm. 21, 2). In Cap. XXIX, 1 ein neuer Anfang, der in Verbindung mit Cap. XXVIII, 69 sofort die Vermuthung weckt, dass die so eingeleitete Rede später hinzugefügt ist. Fraglich kann eigentlich nur sein, ob D¹ dies gethan hat (Knobel, Graf u. A.) oder einer seiner Nachfolger. Der Sprachgebrauch führt zu keinem endgültigen Urtheil: eine Anzahl von deut. Worten und Wendungen, daneben aber auch viel Eigenartiges, z. B. אלה (Cap. XXIX, 11, 13, 18—20; XXX, 7) und im Allgemeinen die Phraseologie von Cap. XXIX, 3, 9 (נצב), 10 (Holzhacker und Wasserträger), 11 (עבר בברית), 16 (שקוצים, גלולים), 17, 18, 21 (תחלאים, חלה), 22, 25 (ולא הלק להם vgl. IV, 19), 27 (נתש); XXX, 3 (שב שבות), 6 (Beschneidung des Herzens), 11—14, 15 (vgl. 19 zweimal, 20, חיים prägnant = selig leben). Aber der Inhalt hindert uns die beiden Kapitel D¹ zuzuschreiben. Zwar wird nach Massgabe der gewählten Einkleidung das Loos Israels nach seiner Ansiedlung in Kanaan als unsicher und von seinem Verhalten zur Thora abhängig hingestellt, aber es steht doch jedenfalls für den Verfasser offenbar fest, dass die Strafe, und zwar genauer die Deportation, das Volk bereits getroffen hat; erst nach der Strafe und im Anschluss an dieselbe kann der Segen beginnen. „Die vorausgesetzte Verwirklichung des Fluches ist der Standpunkt, von wo aus die Bekehrung und der Segen für die Folgezeit erhofft wird" (Wellh.). Man vergleiche besonders Cap. XXX, 1 ff.: zuerst scheint es, als ob von der Verwirklichung „aller dieser Worte", also von „Segen und Fluch", die Rede sein soll, aber der Verfasser beschränkt sich sofort auf den Fluch und spricht ausschliesslich von den in der Fremde Zerstreuten, ihrer Bekehrung und dem Glück, das ihnen danach zu Theil werden soll. In dieser Weise redet D¹ nirgends, auch nicht in Cap. XXVIII. Parallel hierzu ist nur der Abschnitt Cap. IV, 25 ff. Auch hier findet sich ein hypothetischer Anfang: „wenn ihr Kinder und Kindeskinder zeugen werdet . . . . . und übel thut vor Jahwe" u. s. w. (v. 25), so werdet ihr nicht lange bleiben in dem Lande u. s. w. (v. 26 ff.). Die andre Möglichkeit wird nicht gleicherweise in Betracht gezogen, vielmehr (v. 29 ff.) den Verbannten, welche Jahwe suchen, Restitution und dann ein ungestörter Genuss seiner Gnadenerweisungen zugesagt. Diese Uebereinstimmung mit Cap. I—IV ist uns nach der obigen Untersuchung (Anm. 12 ff.) ein Grund mehr, Cap. XXIX f. einem der Nachfolger von D¹ zuzuschreiben.

5. Cap. XXXI, 1—8. Dieser Abschnitt ist ein Stück einer mosaischen Zeitgeschichte; mit „dieser Thora" steht er in keiner direkten Verbindung. Der Inhalt ist wesentlich derselbe wie der von vv. 14, 15, 23, welche wir oben (Anm. 20) einem älteren Berichterstatter zugeschrieben haben: was Jahwe in v. 23 zu Josua spricht, sagt Moses zu ihm in v. 7 (l. תביא) und 8. Wir haben also hier die weiter ausgeführte deut. Parallele zu dem älteren Bericht, der später — natürlich von einem Andern — hinter den darauf sich gründenden deut. Abschnitt gestellt wurde (ebenso wie umgekehrt *D* I—IV seine Stelle hinter den Erzählungen der Bücher *Ex.* und *Num.* erhielt, deren Inhalt der Verfasser dieser Kapitel bereits auf seine Weise wiedergegeben hatte; vgl. Anm. 14, 15). Die Verwandtschaft mit Cap. I—IV zeigt sich a. in den Hinweisen in v. 2 auf Cap. III, 27 (I, 37); in v. 3[b] auf Cap. III, 28 (I, 38; III, 21 f.); b. im Sprachgebrauch. Derselbe ist im Allgemeinen deuteronomisch (יהוה אלהיך; השמיד; ירש; נתן לפנים; כל־המצוה; der den Vätern geschworene Eid; הנחיל), stimmt aber doch noch ganz besonders mit dem von Cap. I—IV überein. Man beachte die Verbindung von חזק und אמץ, die sich ursprünglich in Cap. XXXI, 23 und daraus übernommen in v. 6, 7 findet, auch III, 28, vgl. I, 38 [*J* I, 6, 7, 9, 18; X, 25]; ferner הרפה, Cap. IV, 31; XXXI, 6, 8 (hier mit עזב, ebenso wie *J* I, 5); endlich לא תירא ולא תחת, Cap. XXXI, 8 (vgl. v. 6 אל־תירא ואל־תערצו); I, 21 [*J* I, 9; VIII, 1; X, 25]. Ueber die Parallelen im Buch *Josua* später mehr; für jetzt nur die Folgerung, dass Cap. I—IV; XXXI, 1—8 zu ein und derselben Schrift gehören, die von einem der Nachfolger von D^1 herrührt.

6. Cap. XXXIV. Vgl. § 6 A. 44. Spuren deut. Sprachgebrauchs und deut. Anschauungsweise in v. 4 (der den Vätern geschworene Eid; שמה לא תעבר), 6 (מול פעור vgl. III, 29), 7[a] (? vgl. XXXI, 2[a]), 11, 12. Daneben jedoch — abgesehen von P^2 in v. 1[a], 8, 9 — auch Ausdrücke, die auf andre Quellen hinweisen: v. 7[b] stimmt nicht mit XXXI, 2[b]; v. 10 פנים אל־פנים wie *G* XXXII, 31; *E* XXXIII, 11 (doch פ״ בפ״ *D* V, 4). Die Sache liegt also hier ebenso wie in Cap. XXXI, 14—30 und nicht viel anders als in Cap. XXVII, 1—8; XXXI, 1—8.

[23]) D^1 ist sich der Eigenthümlichkeit seiner Auffassung und Ordnung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel wohl bewusst und lässt in der Einkleidung, deren er sich bedient, die Bedeutung und die Neuheit seiner Thora deutlich erkennen. Mit welchem Recht er diesen Standpunkt einnahm, wird sich später ergeben (§ 12). Jedenfalls ist es, da die Sache so liegt, sehr begreiflich, dass ein Theil der prophetischen Literatur seinen Einfluss zeigt, und dass es Leute gab, die in seinem Sinn weiter arbeiteten und im Besondern die Geschichte sowohl der mosaischen Zeit wie der folgenden Jahrhunderte behandelten. Das Buch *Josua* wird sofort den Beweis hierfür liefern.

Wie der aus P^2 stammende Schluss des Buches *Numeri* eine Schilderung der Eroberung und Vertheilung Kanaans aus derselben Quelle erwarten lässt, die in der That in Verbindung mit andern Berichten im Buch *Josua* sich findet (§ 6 A. 46—53), so werden wir auch durch die letzten Kapitel des *Deuteronomiums* auf nähere Mittheilungen von derselben Hand oder doch aus demselben Kreise über die Thaten des Josua als Moses' Nachfolger vorbereitet[24]). Auch diese suchen wir im Buch *Josua* nicht vergebens.

Jos. I—XII ist durchaus nicht durchweg deuteronomisch. Auch lässt sich in diesen Kapiteln keine zusammengearbeitete deuteronomische Erzählung nachweisen und von andern Berichten absondern. Doch fehlen die dem Deuteronomium eigenthümlichen Vorstellungen und Wendungen keineswegs. Wenn man dieselben auf ihre gegenseitigen Beziehungen und auf ihr Verhältniss zu ihrer Umgebung hin ansieht, so kommt man zu dem Schluss, dass *Jos.* I—XII — abgesehen von den darin aufgenommenen Fragmenten von P² (§ 6 A. 48)[25]) — die deuteronomische Erweiterung und Bearbeitung eines ältern Geschichtsberichtes enthält. Die Grenze zwischen diesem Original und den darin angebrachten Aenderungen lässt sich nicht überall mit Sicherheit feststellen. Indess dürfen wir mit grosser Wahrscheinlichkeit zu den deuteronomischen Zusätzen bez. zu den deuteronomisch bearbeiteten Abschnitten und Versen rechnen: Cap. I fast ganz; II, 10, 11; III, 3, 7; IV, 14, 21—24; V, 2 (שׁוב und שׁנית), 4—7; VIII, 1, 2ᵇ, 27, 29 (?), 30—35; IX, 24, 25, 27ᵇ; X, 8, 25, 27 (?), 40—42; XI, 10—20, 23ᵇ; XII zum grössten Theil[26]).

Auch in der zweiten Hälfte des Buches *Josua* (Cap. XIII—XXIV) ist die deuteronomische Bearbeitung deutlich zu erkennen. Wir rechnen dahin: Cap. XIII, 1ᵇ—6, 8—12, 14, 33; XIV, 6—15; XVIII, 7; XXI, 41—43 (43—45); XXII, 4, 5; XXIII; XXIV, 1, 9, 13, 31[27]) — alles Zusätze nicht zu P², sondern zu den Berichten über die Landvertheilung, die nach unsrer früheren Untersuchung (§ 6 A. 49—53) in *Jos.* XIII—XXIV mit P² verschmolzen sind[28]). Cap. XX würde eine Ausnahme von dieser Regel machen, wenn die darin vorkommenden deuteronomischen Wendungen (v. 3 z. T., 4, 5, 6ᵇ) mit den eben angeführten Versen auf gleicher Linie ständen. Sie sind indessen, wie der Text der LXX zeigt, erst nach der Endredaktion des ganzen Buches in den priesterlichen Bericht über die Anweisung der Freistädte eingeschoben[29]).

Im Zusammenhang mit der oben angestellten Untersuchung (Anm. 12 ff.) entsteht nun die Frage, ob diese Abschnitte und Verse von D¹ oder von einem oder mehreren seiner Nachfolger herrühren. Die letztre Annahme, welche Hollenberg mit überzeugenden Gründen vertritt, hat die Wahrscheinlichkeit für sich und entspricht durchaus dem Resultat, das sich uns in Betreff von *Deut.* I—IV, XXVII, XXIX—XXXIV ergeben hat[30]). Es scheint nicht wohl angängig, die deuteronomische Bearbeitung einem einzelnen Autor zuzuschreiben. Es spricht auch nichts gegen die Hypothese, dass mehr als eine Hand in derselben Richtung thätig gewesen ist[31]).

[24]) Vgl. *D* XXVII, 1—8; XXXI, 3—6, 7, 8, 23; auch schon I, 38; III, 21, 22, 28.

[25]) Die Frage, ob der deut. Bearbeiter die Fragmente von P² vor sich hatte, m. a. W. ob dieselben in der Urkunde, zu welcher er das Seinige hinzufügte, standen, lässt sich auf Grund von Cap. I—XII nicht beantworten. Auf Grund von Cap. XIII—XXIV kommen wir zu einer verneinenden Antwort (Anm. 27, 28), die wir dann auch auf Cap. I—XII ausdehnen.

[26]) Die deut. Ausdrücke und Wendungen des Buches *Josua* im Ganzen werden hier zunächst im Anschluss an Anm. 4, 10, 16 aufgezählt; dann soll die aus dieser sprachlichen Uebereinstimmung herzuleitende Schlussfolgerung näher besprochen und begründet werden.

Wir finden also im Buch *Josua* wieder: 1. XXII, 5; XXIII, 11. — 3. XXIV, 2, 16. — 4. Jahwe mit אלהים und einem pron. suff., passim, z. B. I, 9, 11, 13, 15, 17; II, 11; IX, 9, 24 u. s. w. In der Erzählung öfter „Jahwe, der Gott Israels", VII, 13, 19, 20; VIII, 30; IX, 18, 19; X, 40, 42; XIII, 14, 33; XIV, 14; XXII, 24; XXIV, 2, 23, eine Formel, die im Pentateuch nur *E* V, 1; XXXII, 27 sich findet. — 5. vgl. XXIV, 31. — 6. IX, 27ᵇ. — 10. XXII, 5. — 13. XXII, 5. — 15. IV, 24. — 19. I, 15; XXIII, 5; רשת, I, 11; XIII, 1; XVIII, 3; XXIV, 4. — 23. I, 6. — 24. נחלה, XIII, 6, 7, 14, 33; XXIII, 4 (auch bei P², XIV, 3; XVII, 4, 6; XIX, 49). — 25. VII, 25. — 30. XXII, 5. — 32. I, 6; V, 6; XXI, 41 f. (43 f.). — 35. I, 17; V, 6; XXIV, 24. — 37. שמר, XXII, 3 (mit משמרת, bei P² u. s. w. sehr gewöhnlich, aber auch *D* XI, 1; *G* XXVI, 5), 5; mit לעשות, I, 7, 8; XXII, 5. — 38. נשמר, mit מאד, XXII, 5; mit ל und dem pron. suff., XXIII, 11; vgl. *D* II, 4; IV, 9, 15. — 43. XXIV, 17. — 44. XXII, 5; XXIII, 8. — 46. X, 12; XI, 6. — 49. I, 7; XXIII, 6. — 51. XXIII, 16 (vgl. האדמה הטובה v. 13, 15). — 53. IV, 24. — 56. XXII, 5. — 57. I, 18. — 60. I, 9.

Wenn sich schon aus dieser Aufzählung vorläufig ergiebt, dass die deut. Wendungen besonders in den oben angeführten Abschnitten und Versen zahlreich sind, so wird dies Ergebniss noch näher unterstützt durch die in Anm. 22 zusammengestellten Parallelen und auch durch das folgende Supplement:

61. ימים, in der Formel „viele Tage", XI, 18; XXIII, 1; XXIV, 7, vgl. *D* I, 46; II, 1; XX, 19.

62. לחם, in „Jahwe streitet für Israel", X, 14, 42; XXIII, 3, 10, vgl. *D* III, 22.

63. נוח im Hiphil, I, 13, 15; XXII, 4; XXIII, 1, vgl. *D* III, 20; XII, 10; XXV, 19.

64. כל־נשמה, X, 40; XI, 11, 14, vgl. *D* XX, 16.

65. שמד im Hiphil, IX, 24; XI, 14, 20; XXIII, 15; XXIV, 8, vgl. *D* II, 22, 23 u. a.

In Betreff der deut. Bearbeitung von *J* I—XII im Besondern bemerke ich hier, indem ich auf die ausführliche Untersuchung Hollenbergs (Stud. und Krit. 1874 S. 472—506) verweise, Folgendes:

Cap. I. Mit v. 3—5ᵃ vgl. *D* XI, 24, 25ᵃ (unten Anm. 30). In v. 8 „dies Gesetzbuch", wie *D* XXIX, 20; XXX, 10. Die שטרים, v. 10, kommen vor *D* XVI, 18; XX, 5, 8, 9; XXIX, 9; XXXI, 28, aber auch *E* V, 6, 10, 14, 15, 19; *N* XI, 16; der Bearbeiter kann den Ausdruck also bereits in dem Original vorgefunden haben, aus welchem er sicher den Inhalt von v. 1, 2, 10, 11 entnahm, indem er denselben in eigner Form wiedergab. Mit v. 12—15 vgl. *D*

III, 18—20; die Antwort der Stämme jenseits des Jordans, v. 16—18, die voll von deut. Wendungen ist, ist offenbar ein paränetischer Zusatz.

Cap. II, 10 החרים von Sihon und Og, wie *D* II, 34; III, 6. Mit v. 11ᵇ vgl. *D* IV, 39. — Holl. (S. 490 f.) hält auch v. 9, 24 für deut. Zusätze; dieselben enthalten jedoch keine der charakteristischen Phrasen (vgl. vielmehr *D* II, 25) und sind möglicherweise bereits von dem älteren Autor aus *E* XV, 15, 16 geschöpft; v. 10 und 11 bilden dann eine Variation eines in v. 9 angeschlagenen Themas.

Cap. III, 2—IV, 24 enthält einen zusammengestellten Bericht (§ 4 A. 13) und behält diesen Charakter auch nach der Entfernung der deut. Zusätze, die sich durch ihren Sprachgebrauch deutlich zu erkennen geben, Cap. III, 3 (הכהנים הלוים wie *D* XVII, 9, 18; XVIII, 1; XXIV, 8; XXVII, 9), 7 (vgl. I, 5 und *D* II, 25); IV, 14 (Rückblick auf III, 7), 21—24 (eine an ganz Israel sich richtende Umschreibung und Erweiterung des in v. 6, 7 — allerdings über den Steinhaufen im Flussbett — zu den 12 Männern Gesagten). Man könnte fragen, ob nicht auch „die Priester, welche die Lade tragen" (III, 6, 8, 13—15, 17; IV, 9, 10, 16, vgl. *D* XXXI, 9) deuteronomisch sind und, wenn dies der Fall, ob dann nicht einer der beiden Berichte über den Durchzug gänzlich zu den deut. Zusätzen gehört. Doch in den eben angeführten Versen fehlen die gewöhnlichen Kennzeichen des Bearbeiters, weshalb wir demselben lieber nichts weiter als III, 3, 7; IV, 14, 21—24 zuschreiben möchten.

Cap. V, 2, 3, 8, 9 werden von Holl. (S. 493 f.) und, unabhängig davon, auch von Wellh. (GI I, 365) durchaus mit Recht als ein alter Bericht über die Einführung der Beschneidung aufgefasst, die hier als ein egyptischer Brauch erscheint, so dass durch ihre Ausdehnung auf die Israeliten der von den Egyptern gegen sie erhobene Vorwurf der Unreinigkeit beseitigt wird. Die Verse 4—7 haben den Zweck, diesen anstössigen Bericht wenigstens scheinbar mit den gewohnten Anschauungen über den Ursprung der Beschneidung in Einklang zu bringen. Ihre Abhängigkeit von *D* zeigt sich, abgesehen von den bereits angeführten Parallelen, in der Verwandtschaft mit *D* I, 34, 35 und in der Uebereinstimmung des Anfangs (וזה הדבר) mit *D* XV, 2; XIX, 4. Vgl. indessen unten § 16 A. 12. Dass in v. 2 שוב und שנית — wenig passende Ausdrücke, da doch Josua nicht schon einmal die Beschneidung vollzogen hat — von dem Verfasser der Verse 4—7 eingeschoben sind, ergiebt sich nunmehr von selbst.

Ueber die von den Priestern getragene Lade Jahwes, Cap. VI, 6 ff., vgl. das oben zu Cap. III, IV Bemerkte.

In Cap. VIII, 1 sind vielleicht nur die ersten Worte (vgl. Anm. 22) ein deut. Zusatz. V. 29 stimmt in der Sache, aber nicht in den Ausdrücken mit *D* XXI, 23 überein, so dass sein deut. Charakter zweifelhaft bleibt. — Was in v. 2ᵇ, 27 über die Beute in Ai bemerkt wird, hält die Mitte zwischen der die nicht-kanaanitischen Städte betreffenden Bestimmung *D* XX, 12—14 und den über die kanaanitischen handelnden Versen 16—18. Die Tendenz ist, dass Israel sich ausnahmsweise des Eigenthums der Bewohner von Ai bemächtigen soll; die Verse 2ᵇ, 27 hängen also doch von *D* XX ab. — Der Abschnitt v. 30—35 setzt durchgehends *D* XXVII, 1—8, 11—13 voraus. Vgl. ferner Anm. 30.

Cap. IX, 27ᵇ ist augenscheinlich deut. Herkunft. Nach Holl. (S. 496 f.) gilt dies von v. 22—27 überhaupt. Doch wendet Wellh. (XXI, 593 f.) mit Recht

hiergegen ein: v. 22, 23 bilden die unentbehrliche Fortsetzung von v. 16 und werden ihrerseits in v. 26, 27^a weiter fortgesetzt (welche letztern Verse indess durch die Hand des Redaktors gegangen sind, vgl. § 6 A. 48). Die Verse 24, 25 hingegen lassen sich als ein späteres Einschiebsel erkennen und erinnern an D^1 und dessen Nachfolger.

Ueber Cap. X vgl. Holl. (S. 497 ff.) und Wellh. (S. 594 f.). In Betreff von v. 8 — der offenbar eingeschoben ist — kann kein Zweifel sein; ebensowenig über v. 25; über v. 27 vgl. das zu VIII, 29 Bemerkte. Holl. hält auch v. 12—15 für einen deut. Zusatz, doch scheint mir dies, ebenso wie Wellh., trotz נתן לפני (v. 12) und יהוה נלחם לישראל (v. 14) sehr zweifelhaft; die Schreibart ist eine andre. In Bezug auf v. 28—39, 43 bin ich unsicher: Wellh. schreibt die Verse, im Zusammenhang mit v. 40—42, dem deut. Verfasser zu, dessen Tendenz es in der That entspricht, Josuas Eroberungen, wie es hier geschieht, ausführlich zu schildern, um ihn dann über das von seinen Bewohnern entblösste Land frei verfügen zu lassen. Inzwischen macht der Widerspruch zwischen v. 37 (ואת־מלכה) und v. 23 (את־מלך חברון) es wahrscheinlich, dass den Versen 28—39, 43 ein Bericht zu Grunde liegt, dessen Verfasser v. 16—27 nicht kannte. Derselbe wird dann von dem deut. Autor aufgenommen und in v. 40—42 resümiert sein.

In Cap. XI ist die deut. Bearbeitung deutlich zu erkennen, vielleicht schon in v. 2, 3 (wo zu den 4 Königen in v. 1 noch unzählige andre hinzutreten), sicher aber in v. 10—20, die mit Ausnahme einiger Einzelheiten in v. 10 und 11 durchweg von der Hand des Bearbeiters herrühren. Auch v. 23^b (vgl. XIV, 15) gehört ihm zu. V. 21, 22 jedoch (im Widerspruch mit XIV, 6—15) und v. 23^a (kommt zu früh; s. unten zu Cap. XIII ff.) sind ihm abzusprechen und enthalten höchst wahrscheinlich einen noch späteren Zusatz, in welchem Josuas Eroberungen noch ausführlicher geschildert werden, im Widerspruch mit der sichern Ueberlieferung in Betreff Kalebs, des Besiegers der Enakim.

Cap. XII, 1—6 enthält eine — in diesem Zusammenhang eigentlich nicht an der richtigen Stelle befindliche — Erinnerung an die Eroberung von Sihons und Ogs Gebiet, die sich als nah verwandt mit *D* III, 9—12, 14—17 zeigt und vermuthlich von derselben Hand oder doch aus demselben Kreise stammt. Die Ueberschrift des darauf folgenden Verzeichnisses, v. 7, 8, ist XI, 17 ähnlich, gebraucht den Ausdruck ירשה wie v. 6; I, 15; *D* II, 5, 9, 12, 19; III, 20, und generalisirt Josuas Eroberungen, ähnlich wie X, 28 ff.; XI, 10—20. Sie wird deshalb dem deut. Bearbeiter zuzuschreiben sein, der dann auch das Verzeichniss selbst, v. 9—24, aufgestellt haben muss. Damit stimmt es recht wohl überein, dass seine Vorgänger, die ursprünglichen Verfasser von Cap. VI ff. und XXIV, von den 31 durch Josua geschlagenen Königen nichts zu wissen scheinen.

[27]) In § 6 A. 49—53 ergab sich bereits, dass *J* XIII—XXIV uns ein höchst verwickeltes Problem aufgeben. Um ein möglichst sichres Urtheil über die Art und den Umfang der deut. Bearbeitung zu erlangen, müssen wir von Cap. XXIII, das nach seinem Sprachgebrauch (Anm. 26) durchweg derselben zugehört, ausgehen. Gegenüber Knobel (S. 480 ff.), welcher das Kapitel unter das „Kriegsbuch", den Jahwisten und den Deuteronomiker vertheilt, vgl. u. A. Col., Wellh. und besonders Holl. (S. 481—485). In Josuas Rede ist die Niederlage der Kanaaniter ein abgeschlossenes Faktum (v. 3 u. s. w.); den Stämmen ist ein Erbtheil zugewiesen, das zum Theil noch im Besitz der alten Bewohner sich

befindet (v. 4); die Ansiedlung in diesem Erbtheil steht noch bevor (v. 5 ff.), und im Hinblick hierauf giebt Josua seine Mahnungen und Warnungen. Der Sinn von v. 1 ist: „Nach vielen Tagen (vgl. XXII, 3), wenn Jahwe Ruhe gegeben hat u. s. w.“ (und nicht: „viele Tage nachdem Jahwe u. s. w.“). Mit einem Wort: wie die transjordanischen Stämme Cap. XXII, 1 ff. nach Hause geschickt werden, so entlässt hier Josua die übrigen Israeliten, nachdem die Eroberung und Vertheilung des Landes vollendet ist (vgl. XXIV, 28). — Wir ziehen also aus Cap. XXIII den Schluss, dass der deut. Bearbeiter sich die Vertheilung des Landes als von Josua vollzogen dachte, und zwar als eine einzige, zusammenfassende Handlung, so dass auf sie nunmehr die Ansiedlung, gleichfalls als eine einzige gemeinsame That, folgen konnte. Das ist indessen nicht die einzige Betrachtungsweise, welcher wir in *J* XIII ff. begegnen. Nach Cap. XVIII, 2 ff. haben zunächst Juda und Joseph sich in ihrem Gebiete angesiedelt (s. besonders v. 5[b]), und es wird dann in Silo den 7 übrig gebliebenen Stämmen ihr Erbtheil zugewiesen, und zwar hier durch das Loos; dieser Modus scheint bei Juda und Joseph nicht angewendet zu sein, denn sonst würde Josua die Stämme nicht angeklagt (v. 3 ff.) sondern selbst die Schuld der Versäumniss getragen haben. Mit Cap. XVIII, 2 ff. stimmt XVII, 14—18 überein. Indess wird die selbständige Ansiedlung von Juda und Joseph in Cap. XIII ff. nicht näher geschildert; was der ursprüngliche Verfasser von Cap. XVII, 14—18; XVIII, 2 ff. in dieser Hinsicht berichtet haben muss, ist sicher weggelassen. Aus welchem Grunde, lässt sich leicht vermuthen. Der deut. Bearbeiter musste Gewicht darauf legen, dass Josua allen Stämmen, und zwar auf ein und dieselbe Art, durch das Loos, ihr Gebiet zugewiesen habe; er konnte deshalb von den älteren Berichten nur das aufnehmen, was sich allenfalls mit dieser Anschauung vereinigen liess, also nicht ihren Anfang, der dieselbe auf das Bestimmteste ausschloss. So fällt einiges Licht auf die dunkeln Verse Cap. XIII, 1—7. V. 1 gehörte wahrscheinlich früher zu Cap. XVIII, 2 ff., wurde aber von dem deut. Autor an diese Stelle gebracht. Die Worte (v. 1[b]): „es bleibt noch sehr viel Land zur Einnahme übrig“, die ursprünglich auf ganz Kanaan mit Ausnahme des von Juda und Joseph besetzten Gebietes gingen, wurden nunmehr anders aufgefasst und auf die noch im Besitz der alten Bewohner befindlichen Länderstrecken bezogen (v. 2—6, wo diese Erklärung, eigenthümlich genug, Jahwe in den Mund gelegt wird). Der Befehl, das übrig gebliebene Land — unter die 7 Stämme nämlich — zu vertheilen, der ebenfalls zu Cap. XVIII, 2 ff. gehört haben muss, wurde nun auf die 9½ Stämme ausgedehnt und gleichfalls an eine andre Stelle gebracht (v. 7), ohne dass der Verfasser sich die Mühe gegeben hätte, ihn mit seinen eignen Ausführungen (v. 2—6) in Einklang zu bringen. Die fast wörtliche Uebereinstimmung zwischen XIII, 1 und XXIII, 1[b], 2[b], wie zwischen XIII, 6[b] und XXIII, 4[a] ist damit zugleich aufgeklärt.

Dem in dieser Weise von seiner Hand veränderten Bericht über die Landvertheilung fügte nun der deut. Bearbeiter noch einige Details hinzu. Zunächst die zusammenfassende Schilderung des transjordanischen Landes, XIII, 8—12, die mit XII, 1—6 (vgl. Anm. 26) stellenweis wörtlich übereinstimmt; ferner die Bemerkung über Levi, XIII, 14 (vgl. *D* XVIII, 1, 2), die in v. 33 wiederholt wird, allerdings nach dem Zeugniss der LXX erst von einem späteren Abschreiber; weiter den Abschnitt XIV, 6—15, der mit *D* I, 19—36 ganz nahe

verwandt ist (vgl. Th. T. XI, 551 f., 558 f., wo zugleich nachgewiesen wird, dass ועל־אדותיך, v. 6, eine Glosse ist); endlich XVIII, 7 (= XIII, 14).

Aus dem Sprachgebrauch geht hervor, dass auch XXI, 41—43 (43—45) von dem deut. Autor hinzugefügt ist; ebenso XXII (3?), 4, 5, wenn nicht der ganze Abschnitt XXII, 1—6 von seiner Hand herrührt oder wenigstens von ihm umgearbeitet ist (v. 7, 8 halte ich für einen sehr späten Zusatz, der das ויברכם in v. 6 näher erklären soll; v. 7^{a} ist gänzlich überflüssig und stört den Zusammenhang). — Dagegen ist Cap. XXIV, 1—27 sicher nicht deut. Ursprungs. Vgl. Holl. (S. 485—488) und Wellh. (S. 601 f.). Der Vergleich von v. 1^{b} mit XXIII, 2, von v. 13 mit *D* VI, 10, von v. 31 mit den in Anm. 4, 5 angeführten Parallelen und mit *D* XI, 7 — macht es wahrscheinlich, dass diese Verse umgearbeitet oder hinzugefügt sind. Auch in v. 2 (עבד אלהים אחרים), 4 (לרשת אותו), 7 (vgl. Anm. 4, 61), 16 (vgl. 2), 17^{b} (vgl. *D* XIX, 15), 24 (vgl. Anm. 4, 35) finden sich Spuren deut. Sprachgebrauchs, die indess nicht klar genug sind, um auf einen bestimmten Schluss zu führen; v. 9, 10 sind zwar *D* XXIII, 5, 6 ähnlich, aber auch zugleich davon verschieden, hängen also nicht von diesen Versen ab.

[28]) Hinsichtlich der meisten in Anm. 27 besprochenen Stellen fällt dies sofort in die Augen. Cap. XIV, 6—15 finden wir Josua in Gilgal (v. 6), während P^{2}, wenigstens höchstwahrscheinlich, die ganze Landvertheilung in Silo geschehen lässt (§ 6, A. 52). Cap. XVIII, 7 steht in einem Zusammenhang (v. 2—10), der mit P^{2} nichts gemein hat. Cap. XXI, 41—43 (43—45) folgt jetzt zwar auf das Verzeichniss der Priester- und Levitenstädte (aus P^{2}), hängt aber damit durchaus nicht zusammen; statt dessen vielmehr mit Cap. XXII, 1—6, einem nicht zu P^{2} gehörigen Abschnitt. Weder in Cap. XXIII, noch in den deut. Zusätzen zu XXIV bez. in dem ursprünglichen Text dieses Kapitels zeigt sich irgendwelche Bekanntschaft mit XXII, 9—34 (P^{3} oder P^{4}).

[29]) Vgl. Hollenberg, *der Charakter der alex. Uebersetzung des B. Josua*, S. 15, und Th. T. XI, 467—478.

[30]) S. Stud. u. Krit. 1874, S. 462—506. Holl. weist deutlich nach, dass die deut. Stücke des *B. Josua* zwar auch mit *D* V—XXVI, weit mehr aber mit *D* I—IV, XXVII, XXIX—XXXI u. s. w. übereinstimmen. Ausserdem weist er darauf hin, dass *D* XI, 24, 25 in *J* I, 3—5^{a} als ein Wort Jahwes an Moses citirt wird, ein Irrthum, dessen der Verf. von *D* XI sich wohl nicht schuldig gemacht haben würde. Dass *D* XXVII, 1 ff. von dem Autor von *J* VIII, 30—35 missverstanden ist, dass m. a. W. die mit Kalk bestrichenen Steine von ihm mit den unbehauenen Steinen des Altars verwechselt worden sind, kann man Holl. (S. 479 f.) nicht zugeben; nichtsdestoweniger ist auch m. E. der ursprüngliche Verfasser, von welchem v. 30—32, 34 (ausser „dem Segen und Fluch") und 35 herrühren, schon einer der Nachfolger von D^{1}, weil er *D* XXVII, 1—8 entweder selbst geschrieben oder vor sich liegen hatte (vgl. Anm. 22, 1); noch mehr gilt dies von Demjenigen, der v. 33 und nach *D* XXVII, 11—13 in v. 34 „den Segen und den Fluch" hinzufügte (vgl. Anm. 22, 4). Die Zukunftsaussichten, mit welchen die Rede in Cap. XXIII abschliesst (v. 12—16), sind dieselben wie in *D* XXIX; XXX; IV, 26 ff. (vgl. Anm. 22).

[31]) Dass *J* VIII, 30—35 das Werk zweier deut. Redaktoren (vgl. Anm. 30) ist, habe ich Th. T. XII, 315—322 nachgewiesen. Aber auch abgesehen hiervon scheint es mir nicht denkbar, dass die in Anm. 26 u. 27 besprochenen deut.

Stücke ein und denselben Verfasser haben sollten. Cap. XXI, 41—43 (43—45) und die damit verwandten Abschnitte XXII, 1—6; X, 40—42; XI, 10—20 haben eine andre Tendenz als Cap. XXIII; XIII, 2—6. Nun ist es zwar vollkommen richtig, dass auch D[1] sich nicht gleich bleibt und z. B. je nach den verschiedenen Absichten seiner Paränese bald die grosse (*D* X, 22; XXVI, 5), bald die geringe Zahl der Israeliten (Cap. VII, 7, vgl. 1, 17, 22; IX, 1; XI, 23) betont. Das steht aber nicht ganz auf gleicher Linie mit der Inconsequenz, welche wir dem deut. Bearbeiter des Buches *Josua* zuschreiben müssten, wenn er auf Cap. XXI, 41—43, Cap. XXIII hätte folgen lassen. Man könnte noch die Frage aufwerfen, ob *J* I, 8 nicht jünger ist als v. 7, ferner, ob Cap. X, 36, 37 von dem Verf. von XIV, 6—15 aufgenommen sein kann, endlich, ob nicht auch Cap. XI, 21—23[a] — vgl. hierüber Anm. 26 — eine wiederholte Bearbeitung des Geschichtsberichts im deut. Geist wahrscheinlich macht. Vgl. hierzu § 16, A. 12.

Im Anschluss an die Resultate, zu welchen die Kritik des Buches *Josua* geführt hat, entsteht die Frage, ob die deuteronomische Bearbeitung auf dieses Buch beschränkt blieb, oder ob sie sich auch auf die Bücher *Genesis-Numeri* erstreckte. Von vornherein undenkbar oder auch nur unwahrscheinlich ist das Letztere nicht. In der That hat Colenso die Hand des Deuteronomikers auch in der *Genesis*, im *Exodus* und im Buch *Numeri* zu erkennen geglaubt und demselben sogar einen nicht unbeträchtlichen Theil der dort sich findenden Gesetze und Erzählungen, 412 masoretische Verse, zugeschrieben[32]). Er würde mit dieser Ansicht nicht allein — oder doch fast allein[33]) — stehen, wenn die Beweise dafür klar da lägen. Ob seine Annahme durch die genauere Untersuchung der angeführten Bücher, insbesondere ihrer nicht-priesterlichen Bestandtheile, unterstützt wird, kann sich erst später (§ 8, 13) herausstellen.

[32]) So P. VII, Synopt. Table p. I—VI und App. p. 145 sqq. In den vorhergehenden Theilen seines Werkes hatte Col. auch schon zahlreiche Spuren von D in den Büchern *Gen.*, *Ex.* und *Num.* gefunden, aber die Thätigkeit desselben doch noch als eine beschränktere aufgefasst. Die Zahl der deut. Verse beträgt jetzt nach ihm in der *Gen.* 117, im *Ex.* 138½, in *Num.* 156½.

[33]) Es finden sich nämlich Berührungspunkte zwischen den Ansichten von Col. und Stähelin, der (zuletzt in seiner *Speziellen Einl.* S. 22 ff.) den Jahwisten — den Verf. der Bücher *Gen.-Num.*, nach Abzug von P — mit dem Deuteronomiker identificirt; der Unterschied beider Meinungen ist indess weit grösser als ihre Uebereinstimmung. Col. näher steht Wellh., insofern er hier und da (XXI, 543 f., 549, 555, 564, 584) auf eine Verwandtschaft zwischen JE, d. i. dem Redaktor der beiden Urkunden J und E, und dem Buch *Deut.* hinweist und selbst die Frage aufwirft, ob JE vielleicht von einem deut. Redaktor überarbeitet worden sei. Dass dies wirklich geschehen sei, behauptet positiv Ad. Jülicher (s. § 8, A. 10). Doch ist noch immer ein grosser Unterschied zwischen einer solchen deut. Ueberarbeitung und der Annahme Col.s

§ 8. Die „prophetischen“ Bestandtheile des Hexateuch (JE).

Der Ausdruck: „prophetische“ Bestandtheile, womit hier diejenigen Abschnitte bezeichnet werden, die nach Abzug der priesterlichen und deuteronomischen im Hexateuch übrig bleiben, ist als ein durchaus provisorischer zu betrachten. Er ist lediglich mit Rücksicht auf die unverkennbare Verwandtschaft einiger dieser Abschnitte mit den Schriften der Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts v. Chr. gewählt, lässt es aber gänzlich unentschieden, ob diese Abschnitte von Propheten geschrieben sind; noch weniger enthält er ein Urtheil über den Ursprung derjenigen Bestandtheile, welche diese Verwandtschaft nicht zeigen. Die Möglichkeit, dass auch Priester Jahwes ihre Hand dabei im Spiele gehabt haben, kann beispielsweise keineswegs ausgeschlossen werden. Es kam zunächst nur darauf an, alles nicht zu P oder D Gehörige unter einem gemeinschaftlichen Titel zusammenzufassen, und hierfür erschien der gewählte Name theils aus den bereits angeführten Gründen, theils wegen des weiten Umfangs der israelitischen Prophetie nicht ungeeignet[1]).

[1]) S. auch § 13.

Die Untersuchung, welcher diese „prophetischen“ Bestandtheile in diesem § unterworfen werden, betrifft ausschliesslich ihr gegenseitiges Verhältniss und ihre Beziehungen zu dem Rest des Hexateuch. Die Resultate derselben können deshalb nicht anders als unvollständig sein, werden aber später (§ 9 ff.) vervollständigt werden.

Nichts ist klarer, als dass die „prophetischen“ Bestandtheile kein literarisches Ganzes bilden. Die gewöhnlichen Kennzeichen der Verschmelzung verschiedener Berichte — Wiederholungen, Widersprüche, verschiedener Sprachgebrauch — zeigen sich häufig und unverkennbar. Aber eben so deutlich fällt in die Augen, dass einige Erzählungen bez. Abschnitte ein und denselben Ursprung haben: sie setzen sich gegenseitig voraus und stimmen in Sprache und Schreibweise mit einander überein[2]). Das Ziel, welches die Kritik bei diesem Stande der Sache im Auge haben muss, kann kein andres sein als der vollständige Nachweis der Urkunden und — wenn solche vorhanden sind — der einzelnen Erzählungen und Gesetze, welche den „prophetischen“ Bestandtheilen zu Grunde liegen, und zugleich das Aufzeigen der Art und Weise, in welcher dieselben zusammengesetzt oder verschmolzen und bearbeitet sind. Dies bleibt indessen vorläufig ein unerreichtes Ideal. Die fortgesetzte Analyse hat allmählig immer deutlicher gezeigt, dass die kritische Frage hier viel schwieriger und complicirter ist als man anfangs meinte, und die Lösungen, welche bereits gefunden schienen, wieder

gänzlich oder doch theilweis zweifelhaft gemacht. Der gegenwärtige Stand der Untersuchung ist im Wesentlichen folgender:

Die Erscheinungen, welche uns in den „prophetischen“ Bestandtheilen von *Gen.* I—XI entgegentreten, lassen Raum für mehr als eine Auffassung: diese Kapitel enthalten ohne Zweifel über die Geschichte der ältesten Menschengeschlechter und ihre Verbreitung über die Erde auseinandergehende Vorstellungen, die unmöglich von ein und demselben Autor herrühren können. Sie sind indess mit einander in Zusammenhang gebracht, und es lässt sich nicht kurzer Hand entscheiden, ob die vermuthlich ältesten Stücke von einem jüngeren Schriftsteller übernommen oder von einem Dritten mit den Abschnitten jüngeren Datums verschmolzen sind[3]). Die erste Hälfte von Abrahams Lebensgeschichte, *Gen.* XII—XIX, zeigt wieder, auch nach Abzug der von P herrührenden Stücke, die deutlichsten Spuren sowohl der Ueberarbeitung wie der Zusammenstellung aus mehr als einer Urkunde. U. a. ist Cap. XIV durchweg nicht aus derselben Quelle geschöpft wie das Vorhergehende und Folgende. Dennoch führt auch das Studium dieser Kapitel noch nicht zu sichern Resultaten[4]). Von *Gen.* XX an wenigstens tritt der Charakter der „prophetischen“ Bestandtheile viel schärfer hervor. Hier tritt namentlich ein Autor auf, der, mit P, von welchem er sich sonst sehr deutlich unterscheidet, dies gemein hat, dass er den Namen J a h w e vermeidet und dafür E l o h î m oder H a - e l o h î m gebraucht. In dem weitern Verlauf der *Genesis* kehrt dieser Gebrauch von E l o h î m auch in nicht-priesterlichen Abschnitten häufig wieder, und dieselben Vorstellungen und dieselbe Schreibart wie in *Gen.* XX gehen damit Hand in Hand. Nun bilden diese Abschnitte kein recht zusammenhängendes Ganzes; es sind nur Fragmente, die überdies bei aller Verwandtschaft untereinander nicht immer denselben Geist athmen. Trotzdem müssen wir sie als Theile ein und derselben Urkunde betrachten, die wir mit Rücksicht auf ihren Gebrauch von E l o h î m die e l o h i s t i s c h e nennen und mit dem Buchstaben E bezeichnen[5]). Neben diesen Stücken finden sich nun in der *Genesis* von Cap. XX an andre unter einander zusammenhängende Erzählungen und Abschnitte, die inhaltlich mit E vielfach parallel, aber in Einzelheiten und im Sprachgebrauch davon verschieden sind: auch diese sind aus e i n e r Urkunde herzuleiten, welche wir, da sie sich durch den Gebrauch von J a h w e von E unterscheidet, die j a h w i s t i s c h e oder J nennen können; vollständig ist dieselbe ebensowenig wie E[6]). J ist auch für die *Gen.* vor Cap. XX, sowohl für Cap. I—XI wie für Cap. XII—XIX, zwar nicht die einzige, aber doch die Hauptquelle[7]). Dagegen lässt sich nicht stricte beweisen, dass E

zu der ersten Hälfte von Abrahams Lebensgeschichte (*Gen.* XII—XIX) etwas beigetragen hat, und in Betreff von *Gen.* I—XI spricht nicht das Mindeste für diese Annahme[8]).

Es ist a priori wahrscheinlich, dass E sowohl wie J sich nicht auf die Patriarchenzeit beschränkt, sondern auch die Befreiung Israels aus Egypten und die Ansiedlung der Stämme in Kanaan geschildert haben[9]). In der That zeigt sich ein ähnlicher Parallelismus von E und J, wie wir ihn in der *Genesis* beobachten, auch hier und da in den Büchern *Exodus*, *Numeri* und *Josua*. Aber eben auch nur hier und da, und bei weitem nicht so deutlich wie in der *Genesis*. Spuren von E zeigen sich auch in *Exod.* I und II; besonders deutlich aber, wenn auch nicht ohne Vermischung mit andern, kommt diese Urkunde in *Exod.* III, 1—15 zum Vorschein, ein Abschnitt, der — als Pendant zu *Exod.* VI, 2 ff. (P) — zugleich von dem Gebrauch von Elohîm in den aus E entlehnten Berichten über die vormosaische Zeit Rechenschaft giebt[10]). Die Vermuthung, dass diese Eigenthümlichkeit von E nunmehr aufhören werde, liegt nahe, bewahrheitet sich aber nicht: Elohîm und Ha-elohîm bleiben auch noch nach *Exod.* III, 15 Merkmale der E-Urkunde, deren Spur wir übrigens nur mühsam weiter verfolgen können. In den „prophetischen“ Bestandtheilen von *Exod.* III, 16—XII lässt sie sich nur hier und da mit einiger Sicherkeit erkennen[11]). Dann finden wir sie wieder in *Exod.* XIII, 17—19, 21, 22; XIV, 19ᵃ (und 19ᵇ?); XV, 22—26; XVII, 1ᵇ—7, 8—16; XVIII; weiter in *Exod.* XIX, 9ᵃ, 10—17; XX, 18—21, 1—17; XXIV, 12—14, 18ᵃ, aber auch in andern Abschnitten von *Exod.* XIX—XXIV, die im Uebrigen mit ihrer Anschauung von der sinaitischen Gesetzgebung im Widerspruch stehen und ihr deshalb abgesprochen werden müssen, in *Exod.* XXIV, 1, 2, 9—11 und im Bundesbuch nebst den dazu gehörigen Berichten über die Bundesschliessung, *Exod.* XX, 22—XXIII und XXIV, 3—8; eine Lösung dieser Antinomie kann erst später versucht werden[12]). Auch die Erzählung von Israels Abfall am Sinai, die uns jetzt in erweiterter Gestalt und in Verbindung mit anderweitigen Berichten in *Exod.* XXXII—XXXIV vorliegt, gehörte ursprünglich zu E[13]). Ausserdem werden noch mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf diese Urkunde zurückgeführt: *Num.* X, 33—36; XI, 1—3; einer von den Bestandtheilen von Cap. XI, 4—35; Cap. XII; das „Prophetische“ in Cap. XIII, XIV und XVI; Cap. XX, 1—13 theilweis, 14—21; XXI, 4ᵇ—9, 12—20, 21—32 und Cap. XXII, 2—XXIV, mit Ausnahme einiger anderswoher entlehnter Abschnitte[14]). Auch in *Deut.* XXXI, 14—23 zeigen sich Spuren von E[15]). Aus *Jos.* XXIV endlich, das grösstentheils aus

E geschöpft sein muss, ergiebt sich deutlich, dass in dieser Urkunde auch die Eroberung Kanaans durch Josua sich fand; indess will es nicht gelingen, ihre Ueberlieferungen in *Jos.* I—XII mit Sicherheit aufzuweisen [16]).

Noch weniger zahlreich und bestimmt sind die Ergebnisse der kritischen Analyse der Bücher *Exodus-Josua*, wenn wir auf J unser Augenmerk richten. In *Exod.* I—XV allerdings scheinen die Berichte aus dieser Urkunde in der That, wie in der *Genesis*, mit denen aus E parallel zu laufen, wiewohl sich das hier bei weitem nicht so deutlich und in voller Reinheit zeigt wie dort [17]). Dagegen ist es zweifelhaft, ob J auch zu der Schilderung der sinaitischen Gesetzgebung und des Abfalls des Volkes (*Exod.* XIX—XXIV und XXXII—XXXIV) einen Beitrag geliefert hat; dass speziell das Bundesbuch, *Exod.* XX, 22—XXIII und XXIV, 3—8, aus dieser Schrift herstammen sollte, ist ganz unannehmbar [18]). Weiter scheint J im Hexateuch in Num. X, 29—32 zum Vorschein zu kommen; dann in der Ueberlieferung von der Wachtelspeisung, die *Num.* XI, 4—35 zu Grunde liegt, und in *Num.* XXI, 1—3 [19]). Ein Bestandtheil von *Jos.* I—XII nebst dem einen und andern Abschnitt in Cap. XIII ff., insbesondre Cap. XVII, 14—18, ist gleichsfalls möglicherweise dieser Urkunde entnommen, doch lässt sich das keineswegs überzeugend nachweisen [20]).

[2]) Beispiele von Disharmonie u. s. w. auch innerhalb der „prophetischen" Bestandtheile s. in § 4 A. 11 ff. Im Folgenden werden noch eine Reihe neuer angeführt werden. Die gegenseitige Uebereinstimmung vieler Schilderungen nach Form und Inhalt wird von keiner Seite geleugnet und bedarf deshalb vor Anm. 3 ff., wo sie von selbst sich kund giebt, auch keines Nachweises.

[3]) Vgl. über diese Kapitel, ausser den von Dillm. *G* S. 14 f., 49 f. u. A. angeführten Kommentaren und Monographieen, K. Budde, *die biblische Urgeschichte untersucht* (Giessen, 1883) und meine Kritik d. W. in Th. T. XVIII, 121—171. Mit Recht stellt zuletzt Budde, in Uebereinstimmung mit Wellh. (XXI, 398 ff.) und theilweise mit Ewald und Dillm., die Behauptung auf, dass *G* IV, 16ᵇ—24; XI, 1—9 keine Sintfluth kennen und das gegenwärtige Menschengeschlecht in ununterbrochener Folge von Kain abstammen lassen, und dass dem Abschnitt *G* IX, 20—27 ein Bericht zu Grunde liegt, in welchem Noah als Vater von Sem, Japheth und Kanaan erscheint, der also mit der durchgehenden Anschauung von *G* VI ff. — Noah der Vater von Sem, Cham und Japheth und durch diese Söhne der Stammvater eines neuen Menschengeschlechts — sich nicht vereinigen lässt. Wenn so diese drei Perikopen mit ihrer Umgebung im Widerspruch stehen, so erscheint *G* VI, 1—4 allerdings als ein Fragment; es steht wenigstens weder mit dem Vorhergehenden, d. i. mit *G* IV, noch mit dem Folgenden in Zusammenhang. Dem steht nun gegenüber, dass *G* IV, 16ᵇ—24 durch v. 1—16ᵃ vorbereitet und in v. 25, 26 vorausgesetzt wird, dass *G* IX, 20—27 durch Einfügung der Worte: „Cham, der Vater des" in v. 22ᵃ

(vgl. v. 18[b]) so viel als möglich mit *G* VI ff. in Uebereinstimmung gebracht ist, und dass *G* XI, 1—9 durch X, 25 (Erklärung des Namens Pheleg) angekündigt wird. Dies kann man entweder, mit Budde, auf einen Redaktor zurückführen, der die Data zweier selbstständiger Urkunden verarbeitete, oder, was mir annehmbarer erscheint, auf den letzten der „prophetischen“ Schriftsteller, der sich Bruchstücke von einem oder mehreren seiner Vorgänger aneignete und dieselben seiner eignen Erzählung einfügte. Es würde voreilig sein, schon an dieser Stelle zwischen diesen beiden Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, so dass wir uns hier auf die Constatirung der in *G* I—XI uns entgegentretenden Erscheinungen zu beschränken haben.

[4]) Am Deutlichsten ist hier *G* XIV. Der Bericht steht an der richtigen Stelle, denn Lots Trennung von Abram und seine Niederlassung in Sodom (Cap. XIII, 5, 7—11[a], 12[b], 13) werden darin vorausgesetzt. Doch wie die Erzählung auf die Schlechtigkeit der Sodomiten auch nicht von ferne anspielt, so weiss andrerseits der Verfasser von *G* XVIII, XIX auch nicht das Geringste von der Eroberung der fünf Städte und der Befreiung ihrer Einwohnerschaft durch Abram. *G* XIV muss also von einem andern Autor herrühren und unterscheidet sich demgemäss auch von den benachbarten Kapiteln durch einen sehr eigenartigen Sprachgebrauch. — Andrer Art ist das Zeugnis, das sich aus *G* XV in dieser Hinsicht ergiebt: hier sind zwei Berichte zu einem schlecht in sich abgerundeten Ganzen verbunden und überdies noch mit fremden Elementen versetzt. V. 5, 6 führen uns auf einen nächtlichen Schauplatz; v. 12 (Fortsetzung von v. 7—11) und 17 (dessen Fortführung sich in v. 18 findet) schildern den Nachmittag und den beginnenden Abend. In v. 2—4 steht die Frage, wer der Erbe A.'s sein wird, sonst (z. B. v. 7 ff., 17 f.) die, was seine Nachkommen erben werden, im Vordergrunde. Die Weissagung v. 13—16, die selbst kein geschlossenes Ganzes bildet, unterbricht den Zusammenhang zwischen v. 12 und 17. Das eigenthümliche Verzeichnis in v. 19—21 endlich ist ohne Parallelen in den „prophetischen“ Stücken und sicher nicht ursprünglich. — Aber auch in den übrigen Kapiteln zeigen sich unverkennbare Spuren von Zusammenstellung und Bearbeitung. Der Verfasser von *G* XII, 10—20 denkt nicht an Lot als Gefährten des Abram und ist also nicht identisch mit dem Autor von v. 1—4[a], 6—9; XIII, 5 u. s. w. (mit dem die Glosse „und Lot mit ihm“, XIII, 1[b], ihn in Uebereinstimmung zu bringen sucht); wenn es sich nicht so verhält, dann steht *G* XII, 10—20 an falscher Stelle. Vgl. Wellh. XXI, 413 f.; Dillm. *G*. S. 211 f. — *G* XIII, 14—17 und XV, 5, 18 sind Variationen über ein und dasselbe Thema. Vgl. Wellh. XXI, 414 und über *G* XVI, 8—10 ebend. S. 410. — Auch die Kapitel *G* XVIII, XIX sind nach Wellh. XXI, 415 ff. überarbeitet; XVIII, 22[b]—33[a] und auch schon v. 17—19, wo auf jene Verse vorbereitet wird, hält W. für spätere Zusätze; auch „die beiden Engel“, welche Cap. XIX, 1 ff. auftreten und von Jahwe unterschieden werden, scheinen ihm nicht so ursprünglich, wie „die drei Männer“ in Cap. XVIII, 2 ff., 22, in welchen Jahwe sich offenbart. Diese Auffassung, über die man in § 13 A. 21 das Nähere vergleichen möge, ist von Dillm. *G*. S. 248 f. nicht widerlegt. Aber auch für Diejenigen, welche eine andre Anschauung von der Sache haben, dürfte die Meinung, dass die „prophetischen“ Abschnitte von *G* XII—XIX nicht nur aus einer Quelle geschöpft sind, schon mehr als hinreichend begründet erscheinen.

[5]) Vgl. de Wette-Schrader S. 274 ff.; Dillm. *G*. passim; Wellh. XXI,

405 ff.; Col. *Wellhausens Criticism* p. 95—132; P. VII App. p. 145 sqq. vgl. P. V, Crit. Anal. p. 77 sqq. Ganz stimmen diese Gelehrten nicht überein; es fehlt sogar sehr viel daran; doch ist ihre Uebereinstimmung eine derartige, dass man nicht wohl bezweifeln kann, dass wir bei dem Nachweis von E auf festem Boden uns befinden. Andrerseits muss zugegeben werden, 1) dass bisweilen die Aehnlichkeit zwischen E und den jetzt damit verbundenen Berichten bez. Abschnitten gross genug ist, um zu Täuschungen Anlass zu geben, so dass wir, wo der Gebrauch von Elohîm nicht als Wegweiser dient, in Verlegenheit gerathen und die Analyse garnicht oder doch nur annäherungsweise zu vollziehen im Stande sind; 2) dass die Berichte, welche wir auf Grund des Sprachgebrauchs und ihres gegenseitigen Zusammenhangs E zuschreiben, hier und da doch auch wieder sich voneinander unterscheiden, so dass sich uns die Frage aufdrängt, ob wirklich Alles, was wir E nennen und nennen müssen, von ein und derselben Hand herrühren kann. Mit der aus diesen Bemerkungen sich ergebenden Einschränkung glaube ich E Folgendes zuschreiben zu können: *G* XX, 1—17; XXI, 6 (?), 7 (?), 8—31; XXII, 1—13, 19; wahrscheinlich ein Stück von XXVII; XXVIII, 10—12, 17—22; ein Stück sowohl von XXIX wie von XXX; XXXI fast ganz; XXXII, 1—3, 14 b—22 und vielleicht noch einige Verse, wie von XXXII, so von XXXIII, 1—17; v. 18—20 grösstentheils; XXXV, 1—4, 6—8; von Cap. XXXVII u. a. v. 2b—14, 21, 22, 28—30, 32 z. T., 34 z. T., 35 z. T., 36; XL—XLII (abgesehen von kleinen Aenderungen und, wie es scheint, einer weiteren Ausführung des E'schen Textes von späterer Hand); XLV, 1—5 (hier und da geändert), 6—28 (grösstentheils); XLVI, 1—5a; XLVIII, 1, 2, 8—22 (abgesehen von dem späteren Zusatz von v. 13, 14, 17—19); L, 15—26. Mit Beziehung auf die oben angeführten Vorgänger beschränke ich mich auf eine ganz kurze Beleuchtung dieses Resultates der kritischen Untersuchung. In Cap. XX, 1—17 findet sich Elohîm und Ha-elohîm 6 mal, während in der Doublette XII, 10—20 durchgängig Jahwe gebraucht wird. V. 18, wo Jahwe steht, ist offenbar eine Glosse zu v. 17, aber von andrer Hand, denn sie giebt den Sinn nicht richtig wieder: auch Abimelech war krank gewesen; deshalb וילדו und nicht ותלדנה. — Ueber Cap. XXI, 6, 7 vgl. auch Budde a. a. O. S. 215, 224; v. 8—31 ist ohne Zweifel gleichen Ursprungs mit XX, 1—17; nicht so v. 32—34: in v. 33 Jahwe, gegenüber dem neunmaligen Elohîm in v. 6—31; in v. 32, 34 „Land der Philister“, abweichend von XX, 2. — Cap. XXII, 1—13, 19 ist gleichfalls aus E entnommen, abgesehen von der Aenderung in v. 11 (vgl. XXI, 17), wo Jahwe an die Stelle von Elohîm getreten ist; dagegen ist v. 14—18 ein erweiternder Zusatz, abhängig von XII, 1—3, womit er im Gebrauch von Jahwe übereinstimmt (v. 14 bis, 15, 16; in v. 1—13 Elohîm 5 oder 6 mal). Ueber die Tendenz von v. 14—18, wie über „das Land Morija“ in v. 2, vgl. Wellh. XXI, 409 f. und § 13 A. 29. Der Anfang des Abschnittes v. 20—24 (vgl. v. 1) scheint auf Entlehnung aus E hinzudeuten; s. jedoch Budde S. 220 ff. — Ueber Cap. XXVII vgl. Wellh. XXI, 422 ff.; Dillm. *G*. S. 309. Aus der Fortsetzung des E in *G* XXXII, XXXIII geht hervor, dass auch nach dieser Urkunde Jakob sich an Esau versündigt hatte und nach Haran geflohen war; ein Bericht über sein Vergehen muss sich deshalb wohl in derselben gefunden haben; und wirklich zeigt *G* XXVII deutlich die Merkmale einer zusammengesetzten Erzählung, obwohl sich das aus E Stammende nicht mit Sicherheit nachweisen lässt. — Cap. XXVIII, 10—22 besteht augenscheinlich aus zwei

Stücken: auf v. 10—12, Jakobs Traum, musste v. 17 (vielleicht eingeleitet durch ויקץ aus v. 16) unmittelbar folgen; aus der Leiter schliesst Jakob, dass Bethel ein Ort ist, wo Himmel und Erde mit einander in Gemeinschaft stehen. In dem eingeschobenen Stück v. 13—16 steht Jahwe (v. 13, 16), in dem andern Bericht Elohîm (v. 12, 17, 20, 22), so dass das einmal vorkommende Jahwe (v. 21) hier wohl nicht ursprünglich sein wird. S. auch unten Anm. 6. — Die Analyse von Cap. XXIX, XXX giebt kein klares Resultat. Cap. XXIX, 31—35 (4 m. Jahwe) und XXX, 25—43 (im Widerspruch mit Cap. XXXI) stammen sicher nicht aus E; dagegen weist in XXX, 6, 8, 17, 18, 20, 22, 23 Elohîm auf diese Urkunde hin, besonders deutlich in v. 23, dessen Doublette v. 24 (hier Jahwe) ist. Vgl. ferner Wellh. XXI, 425 f. und Dillm. *G.* S. 319 f. — In Betreff von Cap. XXXI zeigt sich eine merkwürdige Uebereinstimmung unter den Kritikern. Zu E werden gerechnet, von Schrader: v. 1, 2, 4—17[a], 19—47, 51—54; von Col.: v. 2, 4—9, 14—17, 19—48[a], 50—54; von Dillm.: v. 2, 4—17, 19, 20, 21 z. T., 22—24, 26, 28—45, 47, 51—54; von Wellh. (XXI, 430 ff.) fast dieselben Verse. V. 18 ist bereits früher P[2] zugeschrieben. Dass der Rest des Kapitels — abgesehen von v. 1 (Doublette von v. 2), 3 („Jahwe", und in v. 4 ff. nicht vorausgesetzt), 23[b] (Doublette von 25[a]) und einigen Zusätzen, besonders in v. 45—54, wozu man Wellh.s meisterhaften Nachweis vergleichen möge — ein Ganzes bildet, das mit XXX, 25—43 im Widerspruch und mit den aus E stammenden Stücken sprachlich und sachlich in Uebereinstimmung steht, lässt sich durchaus nicht verkennen. — Cap. XXXII, 1—3 ist bestimmt aus E, worin השכים בבקר, נשק sq. לְ, פגע sq. בְּ und מלאכי אלהים wiederholt vorkommen. Dagegen stimmen in Betreff von Cap. XXXII, 4—XXXIII, 17 Wellh. (XXI, 433 ff.) und Dillm. (*G.* S. 340 f.) nicht ganz überein. Nach beider Ansicht stammen XXXII, 14[b]—22 und einige Einzelheiten in XXXIII, 1—17 (Elohîm in v. 5, 10, 11) aus E; XXXII, 25—33 wird von Dillm. gleichfalls aus E, von Wellh. dagegen aus J (vgl. Anm. 6) hergeleitet. Elohîm in v. 29, 31 beweist in diesem Falle nichts für E, denn in v. 29 wird es appellative gebraucht (vgl. Jud. IX, 9, 13), und v. 31 ist von v. 29 abhängig. Auch der weitere Sprachgebrauch der Perikope giebt kein unzweideutiges Zeugniss ab. Das Urtheil muss sich also auf andre Gründe stützen, die erst später in Betracht gezogen werden können. Vgl. § 13 A. 23. Das eine lässt sich jedoch bereits an dieser Stelle konstatiren, dass in den E-Perikopen, die auf *G* XXXII folgen, der Erzvater in der Regel „Jakob" heisst, während die J-Stücke ihn meistens „Israel" nennen: das spricht für die Entlehnung von *G* XXXII, 25—33 aus J, ist aber nicht beweisend, weil in unserm zusammengesetzten Genesistext zahlreiche Ausnahmen von der Regel sich finden. — Cap. XXXIII, 18—20 stammt wohl im Wesentlichen aus E, doch hat der Sprachgebrauch von P[2] die Form von v. 18 beeinflusst. Mit Unrecht erhebt Wellh. (S. 438, vgl. jedoch S. 602) gegen die Herleitung von v. 19 aus E Bedenken. Der Vers steht allerdings mit Cap. XXXIV im Widerspruch, aber an diesem Kapitel hat auch E keinen Antheil, und auch XXXV, 5, wo der betr. Vers vorausgesetzt wird, muss dieser Urkunde abgesprochen werden; jedenfalls stimmt er nicht zu v. 4 und ist in dem Zusammenhang recht gut entbehrlich. Im Uebrigen wird XXXV, 1—8 mit Recht von den Meisten zu E gerechnet; Col.s Widerspruch in Bezug auf v. 2—4 (P. VI App. p. 111) findet in den von ihm angeführten Parallelen keine Bestätigung. — In Betreff der Geschichte Josephs, Cap. XXXVII und

XXXIX—L, sind Wellh. (S. 442 ff.) und Dillm. (*G.* S. 372 ff., 382 ff.) mit einander zu vergleichen. Der E-Bericht unterscheidet sich von einem andern, mit dem er jetzt zu einem Ganzen verschmolzen ist, u. a. dadurch, dass hier Ruben (und nicht Juda) unter Josephs Brüdern voransteht (Cap. XXXVII, 21, 22, 29, 30; XLII, 22, 37), und dass Joseph, der ohne Vorwissen seiner Brüder von Midianitern gestohlen (und nicht von den Brüdern an Ismaeliter verkauft) worden ist, nach Egypten gebracht und dort der Sclave Potiphars wird, des Eunuchen Pharaos, des Obersten der Trabanten und Gefängnisshüter (und nicht der Sclave eines verheiratheten Egypters, durch dessen Frau er verläumdet und in das Gefängniss gebracht wird) (Cap. XXXVII, 28 a, 36, vgl. XXXIX, 1 a; XL, 15 a; XLI, 12, vgl. XL, 3, 4, 7; XLI, 10). Wenn dies im Allgemeinen das gegenseitige Verhältniss der beiden Berichte ist, so gehören, ausser einem Stück von Cap. XXXVII, die drei Kapitel XL—XLII zu E; sie sind jedoch im Interesse der Harmonie mit der andern Erzählung hier und da modificirt und kennzeichnen sich überdies — ebenso wie Cap. XXXIX — durch eine grössere Breite, als sie E eigen zu sein pflegt. Ueber die vermuthliche Ursache vgl. § 16 A. 12. Dagegen muss Cap. XXXIX (mit Dillm., gegen Wellh.) E abgesprochen werden, trotz der Spuren des bez. Sprachgebrauchs in v. 6, 7, 9, 14: Pharaos Eunuch kann nicht verheirathet gewesen sein, und Joseph ist nach E kein Gefangener, sondern der Sclave des Gefängnisshüters. Man glaubt nun zunächst die Fortsetzung von XL—XLII in den Kapiteln XLIII, XLIV vor sich zu sehen, da sie im Allgemeinen dieselbe Anschauung von den Ereignissen enthalten. In den Einzelheiten jedoch zeigen sich Differenzen (vgl. Wellh. und Dillm.), und Elohîm in XLIII, 29; XLIV, 16 beweist nichts für E, da Joseph vor Cap. XLV noch als Heide spricht und angeredet wird. Erst in Cap. XLV kommt E wieder zum Vorschein: Elohîm in v. 5, 7—9; XLVI, 2; ausserdem differiren v. 2 b, 16 ff. wesentlich von XLVI, 28—XLVII, 6. In v. 4, 5 (Joseph von seinen Brüdern verkauft) ist die Anschauung des andern Berichts mit E (XL, 15 a und die Parall.) vereinigt. — In Betreff von Cap. XLVII, 12—26 gehen die Ansichten der Kritiker auseinander; überzeugende Gründe, diese Verse E zuzuschreiben, giebt es nicht. Dagegen treten in Cap. XLVIII, 1, 2, 8—22 die Merkmale dieser Urkunde deutlich hervor: Elohîm in v. 9, 11, 15, 20, 21 und Uebereinstimmung im Sprachgebrauch (vgl. Wellh. S. 449 und Dillm.). Der Abschnitt ist jedoch nicht von einer Hand, wie im Anschluss an Dillm. von Budde nachgewiesen worden ist (ZatW. 1883, S. 57—62). In der Bestimmung des E Zugehörigen stimmen dieselben nicht überein. M. E. ist der Bericht dieser Urkunde in v. 1, 2, 8—12, 15, 16, 20—22 enthalten, und fand die hier bereits angedeutete Voranstellung Ephraims (v. 20) ihre nähere Ausführung in den Versen 13, 14, 17—19, die deshalb — nicht als Reste einer andern Tradition, sondern — als Interpolationen zu betrachten sind. Cap. XLVIII, 22 erregt Bedenken im Hinblick — nicht auf XXXIV, denn damit hat E garnichts zu thun, wohl aber — auf XXXIII, 19, welcher Vers uns keineswegs auf eine Eroberung Sichems durch Jakob vorbereitet, und auf *J* XXIV, 32 (gleichfalls E), wo diese Eroberung ebensowenig erwähnt wird. Vgl. darüber Th. T. XIV, 272 f. — In Betreff von Cap. L, 15—26 kann kaum eine Meinungsverschiedenheit bestehen: Elohîm findet sich nicht nur in v. 19, wo es unvermeidlich ist, sondern auch in v. 20, 24, 25. Vgl. auch Dillm. *G.* S. 453.

Abweichend von Dillm. und Wellh. rechnet Col. (P. VII App. und Syn.

table) aus *G* XXXVII, XXXIX—L nur Folgendes zu E: Cap. XL, 2, 3ª, 4, 5ª, 6—23; XLI, 1—30, 32—34, 36—39, 44, 45, 47, 56, 57; XLII, 5, 6ª, 7ª; XLV, 16—18, 21ª; L, 22, 23, 25. Die zweierlei Bestandtheile von *G* XXXVII sind hier übersehen; ausserdem wird die unannehmbare Hypothese aufgestellt, dass der Autor, der gewöhnlich Jahwe schreibt, ab und zu (XLV, 5, 7—9; XLVI, 2; XLVIII, 9 ff.) Elohîm gebraucht habe.

[6]) Die „prophetischen" Abschnitte, welche nach der Ausscheidung von E in *G* XX—L übrig bleiben, haben den Gebrauch von Jahwe gemein, sind jedoch nicht gleichartig. Sie sind nämlich theils Parallelen zu E, dieser Urkunde gegenüber selbstständig und in der Regel mehr oder weniger von ihr abweichend; theils hängen sie von ihr ab und sind, wie es scheint, dazu bestimmt, ihre Berichte zu ergänzen bez. zu erweitern. Der zweiten Kategorie sind bereits in Anm. 5 Cap. XX, 18 und XXII, 14—18 zugewiesen worden. Welche Perikopen noch ausserdem zu derselben gehören und welche zu der ersten Gruppe, bleibt zuweilen zweifelhaft oder lässt sich wenigstens in dem gegenwärtigen Stadium unsrer Untersuchung nicht ausmachen. Das nachfolgende Verzeichniss der aus der J-Urkunde entlehnten Stücke mit den hinzugefügten Bemerkungen ist deshalb nur als ein vorläufiges anzusehen; vgl. auch Wellh. und Dillm. und Anm. 5. Selbstständige J-Perikopen wären demnach: *G* XXIV (über v. 61ᵇ—67 vgl. Wellh. XXI, 418, und dagegen Dillm. *G.* S. 289 f.); XXV, 1—6 (vgl. Budde S. 220 ff.), 21—34 (mit Ausnahme von 26ᵇ, aus P²; Dillm. S. 299 findet hier auch noch Reste von E, s. jedoch Budde S. 217 A. 2); XXVI, 1—33 z. T. (v. 1—5 zeigt auffallende Abweichungen von J's Schreibart und ist zum Mindesten umgearbeitet; vv. 15, 18 sind offenbar Zusätze, welche von Cap. XXI, 22—31 abhängen); XXVII, 1—45 z. T. (vgl. Anm. 5); nach Wellh. S. 410 ff., Dillm. S. 316 u. A. auch XXVIII, 13—16 und einzelne Bruchstücke in v. 17—22; ich halte es jedoch für sehr unwahrscheinlich, dass dies Fragmente eines selbständigen J-Berichtes über eine Offenbarung in Bethel sein sollen; *G* XII, 3ᵇ wird in v. 14 beinahe wörtlich wiederholt; indess kann der Nachfolger des J, der diese Verheissung in Cap. (XVIII, 17—19;) XXII, 15—18; XXVI, 4 wesentlich modificirte, dieselbe an dieser Stelle unverändert wiedergegeben haben; in der Fortsetzung von J wird auf die Theophanie zu Bethel nirgends angespielt, und aus *G* XII, 8 (vgl. XIII, 3), wo dieser Ort bereits genannt wird, lässt sich schliessen, dass J die Weihe desselben auf Abraham, nicht auf Jakob zurückgeführt hat; XXVIII, 13—16 ist also vielmehr mit XXII, 14—18 verwandt und von derselben Hand hinzugefügt, die in v. 21ᵇ den Text änderte; — XXIX— XXXIII z. T. (vgl. Anm. 5); einzelne Verse von XXXIV, in denen Simeon und Levi als Rächer ihrer Schwester auftreten (u. a. v. 11, 12, 19, 25, 26, 30, 31; vgl. Th. T. XIV, 257—281; s. dagegen Dillm. *G.* S. 348 ff. und unten § 16 A. 12); vielleicht XXXV, 22ª (vgl. indess das zu Cap. XLIX Bemerkte) und einzelne Züge in v. 16—21; ein Bestandtheil von XXXVII (vgl. Anm. 5), aber nicht v. 12—18, denn das Weiden der Heerden bei Sichem stimmt schlecht zu XXXIV; XXXVIII ganz; XXXIX z. T. (vgl. Anm. 5; doch die umständliche Darstellungsweise und die zahlreichen Wiederholungen, wodurch dies Kapitel sich von den übrigen J-Perikopen ungünstig unterscheidet, lassen hier Zweifel aufsteigen; vgl. § 13 A. 26 und 16 A. 12); einiges Wenige in XL—XLII, und XLIII, XLIV fast ganz (vgl. Anm. 5); XLVI, 28—XLVII, 5ª, 29—31; nach den meisten Kritikern XLIX, 1ᵇ—28ª, der Segen Jakobs, den

J zwar nicht aufgezeichnet aber aufgenommen habe; in diesem Falle würde auch XXXV, 22^{a}, Erläuterung von XLIX, 3, 4, von J herrühren; doch gerade diese Bemerkung lässt m. E. Zweifel entstehen: sie ist zu unbedeutend für J, der mehr auf Einzelheiten einzugehen pflegt, und weist vielmehr auf einen späteren Sammler hin, dem dann auch die Ueberlieferung von Jakobs Segen zuzuschreiben sein dürfte; der Ausspruch über Simeon und Levi, v. 5—7, findet in dem aus J herstammenden Bestandtheil von XXXIV seine Erklärung, doch ist der betreffende Abschnitt nicht zu diesem Zweck geschrieben und bleibt deshalb hier ausser Betracht; — endlich L, 1—11, 14 (wenigstens grösstentheils, vgl. Dillm. S. 453).

[7]) In Betreff der „prophetischen" Haupttradition in *G* XII—XIX ist kein Zweifel: sie bildet den Eingang der J'schen Lebensgeschichte der Erzväter, deren Fortsetzung und Schluss wir in Anm. 6 vorläufig kennen lernten; sie stimmt damit sowohl in dem durchgängigen Gebrauch von Jahwe als auch im Allgemeinen sprachlich und stilistisch überein, während ihr Inhalt hier durchgehends vorausgesetzt wird. Die ursprüngliche Ueberlieferung ist zwar nach Anm. 4 später erweitert und verändert, doch lässt die Thatsache, dass eben diese Zusätze und Aenderungen sich bestimmt nachweisen lassen, die Einheit des Uebrigen um so deutlicher hervortreten. Vgl. übrigens die Kommentare, besonders Dillm. — Komplicirter ist die Frage in Betreff von *G* I—XI: ist J in *G* XII—L die Fortsetzung der Abschnitte *G* [II, 4^{b}—III] IV, 17—24; XI, 1—9 ist, die keine Sintfluth kennen, oder der Tradition in *G* VI—VIII, X, des Sintfluthsberichts und der damit zusammenhängenden Abschnitte (vgl. Anm. 3)? Es ist schwer, ein abschliessendes Urtheil hierüber zu fällen, denn die beiden „prophetischen" Bestandtheile von *G* I—XI sind nicht nur, wie früher bemerkt, miteinander verschmolzen, sondern waren auch schon von Anfang an mit einander verwandt. Der J'sche Sprachgebrauch in *G* XII ff. berührt sich demgemäss auch sowohl mit der ersten als mit der zweiten Gruppe. (Vgl. u. a. *G* XIII, 10, גן יהוה mit II, 8 u. s. w. und *G* XII, 7 nebst Parall. mit VIII, 20). Wir können daher vorläufig in Betreff dieser Frage noch nichts entscheiden, doch scheint offenbar bereits an dieser Stelle die Annahme eines Zusammenhangs zwischen der Haupttradition in *G* XII ff. und den älteren „prophetischen" Stücken in *G* I—XI viel für sich zu haben; die spätere Umarbeitung und Erweiterung derselben wäre dann mit der Bildung der jüngeren Schicht in *G* I—XI parallel, während sie sonst in diesen ersten Kapiteln keine Analogie haben würde.

[8]) Schrader (a. a. O.) rechnet zu E: *G* IV, 23, 24 (?); VI, 1 z. T., 2, 3; X, 1—7, 13, 18^{a}, 19, 20, 22—24, 26—32; XII, 6^{a-c}, $8^{a.b}$, 9; XIII, 2, 3, 5, 7^{a-c}, $8—10^{a.b.e}$, 11^{a}, 12^{c}, $18^{a.b}$; XIV (ausser v. 22 z. T.). Dillm. glaubt dieselbe Urkunde wiederzufinden in *G* IV, 17—24; VI, 1—4; IX, 20—27; XIV; XV, 1, 2, 4, 8, 9—11, 17, 18 (vgl. *G*. S. 86 f., 111 f., 147 f., 218 f., 230 f., wo sich zugleich zeigt, dass er diese Meinung nicht überall mit gleicher Bestimmtheit vertritt). Es ist ganz richtig, dass *G* XX kein Anfang sondern eine Fortsetzung ist, und dass deshalb in der E-Urkunde selbst dieser Ueberlieferung andre Mittheilungen über Abraham vorangegangen sein müssen. Aber keineswegs lässt sich mit Sicherheit sagen, ob in *G* XII—XIX irgend etwas davon auf uns gekommen ist. Wenn darin, wie wir aus *J* XXIV, 2, 3 (E) schliessen könnten, eine Digression über den Götzendienst von Abrahams Verwandten sich

fand, so war die Weglassung sogar sehr natürlich. Indess würden wir die Aufnahme von E-Abschnitten in *G* XII—XIX gern anerkennen, wenn man unzweideutige Beweise dafür beibrächte. Das ist jedoch nicht der Fall, weder bei *G* XIV, obwohl dieser Bericht umfangreich genug ist, um die Identität des Verfassers mit E hervortreten zu lassen, noch bei *G* XV. Dies letztre Capitel ist ohne Zweifel zusammengesetzt (vgl. Anm. 4), dass aber E eine seiner Quellen bildet, lässt sich nicht nachweisen. Der Sprachgebrauch ist hier so wenig deutlich, dass Budde (S. 416 A. 1) gegenüber der eben angeführten Analyse Dillm.'s eine andre aufstellen konnte, in welcher nur 1 z. T., 2ᵇ, 3ᵃ, 5 von E hergeleitet und v. 1 z. T., 2ᵃ, 3ᵇ, 4, 6—11, 17, 18 J zugeschrieben werden. — Die Vermuthung, dass E auch eine „Urgeschichte" enthalten habe, schwebt gänzlich in der Luft: a priori ist dies sicher nicht anzunehmen, und bei keiner einzigen Perikope von *G* I—XI wird für ihre Abstammung aus E irgend welcher positive Beweis geführt. Bei diesem Stande der Sache befremdet es uns nicht, dass u. A. Col. vor *G* XX keine Spur von E findet, und dass Wellh., der in Betreff von *G* I—XI mit ihm übereinstimmt (S. 419), in *G* XII—XIX nur zögernd hier und da, besonders in Cap. XV, den Einfluss von E zu bemerken meint (S. 411 f.). Auch Budde sieht keinen Grund, irgend einen Bestandtheil von *G* I—XI E zuzuschreiben (a. a. O. S. 6 ff., 216 ff., 381 f., 414 ff.).

[9]) Stellen wie *G* XLVI, 1—5; XLVIII, 8—22; L, 24, 25 (E) und *G* XII, 7; XXIV, 7; XXVII, 28, 29 (J) machen es so gut wie gewiss, dass in beiden Urkunden die Ueberlieferungen über die Erzväter die Einleitung für die Geschichte des Auszugs und der Ansiedlung in Kanaan bildeten. Wir sind also jedenfalls berechtigt, die Fortsetzung der beiden Traditionen in den Büchern *Exod.-Jos.* zu suchen.

[10]) Vgl. über *E* I ff., ausser Wellh. (XXI, 538 ff.) und Dillm. *EL.*, auch Ad. Jülicher, *die Quellen von Ex.* I—VII, 7 (Halle, 1880) und *die Quellen von Ex.* VII, 8—XXIV, 11 (JpTh. VIII, 79—127, 272—315), Arbeiten, die in den folgenden Anmerkungen mit Jül. A und B bezeichnet werden. — In *E* I, 17, 20, 21 Elohîm; v. 15—21, wozu auch der Abschnitt v. 8—12 zu gehören scheint, wird deshalb ziemlich einstimmig zu E gerechnet. Ueber den Ursprung von *E* II, 1—23ᵃ herrscht grössere Meinungsverschiedenheit: nach Jül. A. 9 ff. stammt v. 1—22 aus E her; nach Dillm. v. 1—14 aus E, v. 15—23ᵃ aus J; Wellh. (S. 539) hält die Erzählung im Ganzen für eine Zusammenstellung aus J und E. Dagegen kommt in *E* III, 1—15 E ganz unverkennbar zum Vorschein: Elohîm bez. Ha-elohîm in v. 1ᵇ, 4ᵇ, 6, 11—15; v. 4ᵇ ist von derselben Hand wie *G* XXII, 11; XLVI, 2, vgl. XXII, 1, 7; XXXI, 11; XXXVII, 13; v. 12 „ich will mit dir sein", wie *G* XXVIII, 20; XXXV, 3 u. s. w. Mit diesem Bericht — in welchem Jahwe vor v. 14, 15 unmöglich vorkommen konnte — ist nun ein andrer verschmolzen (oder auch: es sind ihm Verse angefügt), worin dieser Name gebraucht wird (v. 4ᵃ, 7); daher die Wiederholung in v. 9, vgl. v. 7, 8. In Folge hiervon ist es nun weniger deutlich, dass E hier einen Wendepunkt erreicht hat, aber zweifelhaft ist dies deshalb doch nicht: der Antheil dieser Urkunde an *E* III, 1—15 ist parallel mit *E* VI, 2 ff. (P^2) und in direktem Widerspruch mit *G* IV, 26 (J). — Ueber den Gebrauch von Elohîm für Jahwe nach *E* III, 15 vgl. § 5 A. 24. Aus Anm. 11 ff. wird sich ergeben, dass man die Abschnitte bez. Verse, in welchen diese Erscheinung sich zeigt, mit grosser Wahrscheinlichkeit aus E herleiten kann.

[11]) Auch nach Aussonderung von P (vgl. § 6 A. 6) bleibt in *E* VI, 2—XII noch immer eine zusammengesetzte Darstellung übrig; dass auch *E* III, 16—VI, 1, obwohl durchaus „prophetisch“, keineswegs eine Einheit ausmacht, fällt noch viel deutlicher, um nicht zu sagen auf den ersten Blick ins Auge. Allerdings werden in *E* VII, 8—XI die Plagen in der Regel mit denselben Bezeichnungen angekündigt, es kehren dieselben Ausdrücke häufig wieder, und in den Verhandlungen zwischen Moses und Pharao ist eine gewisse Steigerung nicht zu verkennen. Man vergleiche z. B. miteinander Cap. [V, 3;] VII, 16; IX, 1, 13; X, 3 („der Gott der Hebräer“); Cap. [IV, 23; V, 1;] VII, 16, 26; VIII, 16; IX, 1; X, 3, 7 („lass mein Volk ziehen, damit es mir diene“ [mir ein Fest feiere], zuweilen mit dem Zusatz: „in der Wüste“); Cap. [IV, 23;] VII, 14, 27; IX, 2; X, 3, 4 (מאן von Pharao); Cap. VIII, 4, 5, 24, 25; IX, 28; X, 17 (עתר im Hiphil; VIII, 26; X, 18 im Qal [?]); Cap. VIII, 18; IX, 4; XI, 7 (הפלה; vgl. auch das sachlich parallele IX, 26); Cap. VIII, 4, 21; IX, 27; X, 8, 16 [XII, 31] (Moses und Aaron von Pharao gerufen); Cap. VII, 14; VIII, 11, 28; IX, 7, 34; X, 1 (כבד, הכביד, Pharaos Herz oder Pharao sein Herz); Cap. IX, 18, 24; X, 6, 14; XI, 6 (solche Plagen kamen früher nicht vor und werden sich später nicht wiederholen); Cap. VIII, 21; X, 9—11, 24 (sich steigernde Concessionen des Pharao); Cap. [III, 21, 22;] XI, 2, 3 [XII, 35, 36] (die Beraubung der Egypter). Doch neben diesen Anzeichen einer relativen Einheit stehen deutliche Beweise von dem Gebrauch verschiedener Urkunden. Cap. X, 28, 29 muss entweder unmittelbar vor XI, 4—8 vorhergehen oder ist damit ganz unvereinbar, denn diese Rede des Moses ist nach v. 8 an Pharao gerichtet. In einigen Abschnitten bewirkt der Stab des Moses die Wunder (Cap. VII [15], 17, 20; IX, 23; X, 13; auch X, 21—27, wo derselbe zwar nicht erwähnt aber doch vorausgesetzt wird); in den bei weitem meisten aber ist von diesem Stabe garnicht die Rede; es lag dazu auch keine Veranlassung vor, insofern dieselben die Ankündigung der Plage in Jahwes Namen enthalten, zuweilen erst für den folgenden Tag (Cap. VIII, 19; IX, 5, 6, 18; X, 4, vgl. VIII, 6, 25). In Cap. III, 16—VI, 1 stossen wir auf folgende Widersprüche. Nach IV, 10—12, der Verheissung, dass Jahwe dem Moses sagen will, was er reden soll, erwarten wir nicht, dass der Klage von v. 10 durch die Anweisung Aarons als des Sprechers abgeholfen werden wird, v. 14—16; auch aus Cap. VII, 8—XI, wo Moses häufig das Wort führt, geht hervor, dass Aaron als Moses' Prophet sicher nicht in allen Ueberlieferungen über den Auszug vorkam; es fragt sich sogar, ob er in einigen derselben überhaupt genannt wurde; soviel ist sicher, dass er in dem zusammengesetzten Bericht, den wir in Cap. VII, 8—XI — immer nach Abzug von P[2] — haben, nur erscheint, um sofort wieder zu verschwinden, weshalb denn auch Wellh., Dillm. und Jül. B einstimmig annehmen, dass in Cap. VIII, 4, 8, 21; IX, 12, 27; X, 3, 8, 16 der ursprüngliche Autor den Moses allein erwähnte. — Cap. IV, 19 klingt nach v. 18 und überhaupt nach dem in Cap. III, IV Vorhergegangenen sehr sonderbar. — Cap. IV, 21—23, speciell der Befehl, von Anfang an mit dem Tode des Erstgebornen Pharaos zu drohen, stimmt schlecht zu III, 18—20 und zu dem Auftreten des Moses in Cap. VII ff. — Cap. IV, 24—26, der nächtliche Angriff Jahwes auf Moses, ist in diesem Zusammenhange räthselhaft. — An festen Ausgangspunkten für die kritische Analyse fehlt es also in *E* III, 16—XII keineswegs. Aber es will uns nicht gelingen, in diesem Abschnitt — ebenso wie z. B. in Jakobs Lebensgeschichte — zwei

Urkunden zu unterscheiden und jeder von beiden mit Bestimmtheit ihren Antheil zuzuweisen. Im günstigsten Falle können wir feststellen, welche von beiden, E oder J, die Grundlage bildet, bisweilen bleibt aber selbst das zweifelhaft. „Der Stab Elohîms“, IV, 19^{b}, und, damit zusammenhängend, der Befehl in v. 17 stammen aus E, folglich auch die oben bereits angeführten Perikopen, in welchen die Plagen durch das Schwingen dieses Stabes bewirkt werden. Daraus würde folgen, dass die anderweitigen Berichte, nach denen Jahwe selbst die Plagen schickt, die er durch Moses hat ankündigen lassen, von J herstammen, wenn auch vielleicht in einer primitiveren Gestalt. Das ist denn auch die gegenwärtig herrschende Ansicht, wenn auch die hierin Uebereinstimmenden in Einzelheiten von einander abweichen (Dillm. Jül.), bez. kein bestimmtes Urtheil zu fällen wagen (Wellh.). Als Beispiel führe ich die Resultate an, welche sich den beiden Erstgenannten hinsichtlich des Beitrags von E ergeben haben. Dillm. rechnet zu dieser Urkunde: Cap. III, 16—22 grösstentheils; IV, 17, 20^{b}, 18, 21; V grösstentheils; VII, 15, 16, 17^{b}, 20^{b}, 21^{a}, 23 z. T., 24; VIII, 16^{a}, 21—24^{a}, 25^{b}; IX, 22, 23^{a}, 24^{a}, 25^{b} (?), 31, 32, 35; X, 8—13^{a}, 14 z. T., 15 z. T., 20; X, 21—27; XI, 1—3; XII, 31—33, 37^{b}, 38; — Jül. A und B: Cap. IV, 17, 18, 20^{b}; V, 1, 2, 5; VII, 17 z. T., 18, 20 z. T., 21, 24, 25^{a}; VIII 21^{b}, 22, 23; IX, 22, 23^{a}, 24 und 28 z. T., 35; X, 7, 8—11, 12, 13^{a}, 14^{a}, 15^{a}, 20, 21—27, 28, 29; XI, 1—3; XII, 32, 35—38. Es herrscht hier also einerseits genug Uebereinstimmung, um zu zeigen, dass die Kritik keine bloss phantastische Spur verfolgt, aber auch andrerseits so grosse Verschiedenheit, dass diese Spur oft ganz verschwunden zu sein scheint. An Stelle der einfachen Verknüpfung der Urkunden, wobei der eigenthümliche Charakter einer jeden gewahrt bleibt, scheint in *E* I ff. eine freie Verwendung bez. Verschmelzung und Bearbeitung derselben getreten zu sein.

[12]) Es springt in die Augen, dass die hier zuerst angeführten Abschnitte kein Ganzes bilden. Doch hatte ich bei der Angabe der Verse, die mit einiger Sicherheit aus E hergeleitet werden können, — und nur darum handelt es sich hier zunächst — auf den Zusammenhang keinerlei Rücksicht zu nehmen. Die wesentlichsten Merkmale von E werden hier wieder nur eben angedeutet. In *E* XIII, 17—19 findet sich dreimal Elohîm; v. 19 rührt offenbar von derselben Hand her wie *G L*, 25. Das Urtheil über v. 21, 22 hängt wesentlich von demjenigen über XIV, 19^{b} ab. Nun stammt v. 19^{a} von E her, vgl. מלאך הא״ *G* XXII, 11 (oben Anm. 5); XXXI, 11, 13; XLVIII, 15, 16 (auch XXVIII, 12; XXXII, 2). Daraus schliessen Wellh. (S. 546), Dillm. und Jül., dass v. 19^{b} aus einer andern Tradition geschöpft ist. Ist aber dieser Bericht über die Wolken- und Feuersäule nicht vielmehr die unentbehrliche Erklärung zu der Mittheilung in Betreff „des Engels Elohîms“ in v. 19^{a}? Was bedeutet der Umstand, dass er seine Stellung vor dem israel. Lager mit derjenigen hinter demselben vertauscht, anders, als dass die Säule zwischen den beiden Lagern Stellung nimmt, so dass sie das eine erleuchtet, das andere im Dunkeln lässt (v. 20)? Wenn v. 19^{a} einen andern Sinn haben sollte, so müsste das wenigstens irgendwie angedeutet sein. „Der Engel“ und „die Säule“ müssen also identificirt, dann aber zugleich mit V. 19^{a} auch v. 19^{b} und 20 E zugeschrieben werden. Dementsprechend sind dann auch XIII, 21, 22 daraus entlehnt, was überdies der Gebrauch von מוש (vgl. XXXIII, 11; *N* XIV, 44) bestätigt. — In *E* XV, 23 bis 25^{a} finden sich keine Merkmale von E, aber v. 25^{b}, womit der Abschnitt

zusammengehört, stammt von derselben Hand wie *J* XXIV, 25 (vgl. Anm. 16); die letzten Worte erinnern an *G* XXII, 1. V. 26 enthält mehrere deut. Wendungen (יהוה אלהיך, הישר בעיניך, מצוה und חקים, שמר) und scheint also wohl überarbeitet zu sein (vgl. § 13, A. 31); vgl. indessen XVIII, 16, 20 und zu רפא *G* XX, 17; *N* XII, 13. — Für die Herleitung von *E* XVII, 2—7, 8—16 aus E spricht: die Nachbarschaft von Cap. XVIII; der Stab in der Hand des Moses, der v. 9 „der Stab Elohîms" heisst; die Erwähnung Josuas, der auch sonst bei E eine wichtige Rolle spielt; der Gebrauch von גבר (v. 11) und חלש (v. 13), vgl. XXXII, 18. In v. 2—7 finden sich indess fremde Bestandtheile, und auch die Verse 8—16 scheinen eine Ueberarbeitung erfahren zu haben. Vgl. Wellh. (S. 549 f.); Dillm. (S. 178) und Jül. B (S. 276 ff.), von denen der letztere den Spuren von E in v. 8—16 nicht das gehörige Recht widerfahren lässt. — Hinsichtlich des Ursprungs von *E* XVIII sind die Kritiker fast alle einer Meinung. Man beachte: Elohîm in v. 1 a, 5, 12 (bis) 15, 16, 19 (ter), 21, 23; אכל לחם, v. 12, wie *G* XXXI, 54; XXXVII, 25; die Uebereinstimmung von v. 16, 20 mit XV, 26; חזה, v. 21, wie ראה, *G* XXII, 8. Doch v. 1 ff. ist überarbeitet, wie dies von Wellh. (S. 550 f.), Dillm. (S. 184 ff.) und Jül. B (S. 294 f.) näher begründet wird.

Ueber *E* XIX—XXIV vgl. Th. T. XV, 174—223. Dort ist nachgewiesen, dass der Abschnitt *E* XX, 18—21 ursprünglich vor v. 1—17 gestanden hat, welche Meinung gleichzeitig auch von Jül. B S. 312 ff. vertreten worden ist. Ferner ist dort der Nachweis geführt, dass die Tradition über die Verkündigung des Dekalogs anfänglich kein Bundesbuch und also auch keine Bundesschliessung (*E* XXIV, 3—8) umfasste, sowie dass *E* XXIV, 12 in seiner ursprünglichen Gestalt den Befehl enthielt, den Berg zu ersteigen und dort die von Gott beschriebenen Tafeln und die Offenbarung der für Israel bestimmten Gesetze und Gebote in Empfang zu nehmen. Diese Dekalogtradition muss nun höchstwahrscheinlich E zugeschrieben werden. Abgesehen vom Dekalog selbst — worüber das Nähere § 13, A. 20 — zeigt dieselbe folgende Spuren des E.schen Sprachgebrauchs: Elohîm, XIX, 17; XX, 1, 19—21; XXIV, 13; נשמר mit folg. ל, XIX, 12, wie *G* XXXI, 24, 29; נסה im Piel, XX, 20, wie *G* XXII, 1; *E* XV, 25; die Erwähnung Josuas als des משרת des Moses, XXIV, 13, wie XXXIII, 11; die des Aaron und Hur, XXIV, 14, wie XVII, 10, 12; die von Moses' Richteramt, XXIV, 14, wie XVIII, 13 ff. Ausserdem stimmt damit wohl überein: התיצב, XIX, 17, wie *N* XXIII, 3, 15; *J* XXIV, 1; בזה, XXIV, 14, wie *G* XLVIII, 9; *N* XXII, 19; XXIII, 1, 29 (aber auch *G* XXXVIII, 21, 22 J). — Es ist nun sehr auffallend und auf den ersten Blick geradezu befremdend, dass Abschnitte, die in dieser Dekalogtradition sich nicht finden, doch hinsichtlich des Sprachgebrauchs mit E übereinstimmen oder doch demselben wenigstens nahe stehen. Dies ist der Fall a. bei *E* XXIV, 1, 2, 9—11 (über den sachlichen Zusammenhang mit XIX, 13 b, 20—25 vgl. Th. T. XV, 214—220): man beachte ha-elohîm in v. 11 und die Uebereinstimmung dieses Verses mit XVIII, 12; b. bei dem Bundesbuch, *E* XX, 23—XXIII, 33, und dem dazu gehörigen Bericht, *E* XXIV, 3—8. Auf die zahlreichen Berührungspunkte mit E ist schon früher von Knobel (*Ex. u. Lev.* S. 183 f., vgl. *Num.* — *Jos.* S. 532 ff.) und neuerdings besonders von Jül. B. (S. 305) aufmerksam gemacht worden. Besonders bemerkenswerth ist der Gebrauch von Ha-elohîm bzw. Elohîm in XXI, 6, 13; XXII, 7, 8, 27 (Stellen, die es wahrscheinlich machen, dass auch XXII, 10 ursprünglich Elohîm gestanden hat), und von אמה in

XXI, 7, 20, 26, 27; XXIII, 12; ferner von השכים בבקר in XXIV, 4, und, ebenda, die Erwähnung der 12 maççéba's (vgl. *G* XXVIII, 18; XXXI, 52; auch XXXIII, 20, wo מצבה und לה zu lesen ist). Diese Thatsachen können uns **nicht** bestimmen, mit **Knobel** und **Dillm.** den Dekalog und das Bundesbuch für Bestandtheile ein und derselben Ueberlieferung zu halten, auch nicht, mit **Jül. B.** (S. 312 ff.), den Dekalog als die ursprüngliche Einleitung zu dem Bundesbuch zu betrachten und die Verkündigung **vom Himmel herab** aus einer späteren Bearbeitung des E.schen Berichts zu erklären: dagegen sprechen *E* XXIV, 3—8 (wo der Dekalog **nicht** erwähnt wird); v. 12 (wo einestheils die für den Dekalog und für diesen ausschliesslich bestimmten „steinernen Tafeln“ vorkommen, anderntheils, wenigstens in dem echten, gegenwärtig überarbeiteten Text, die Offenbarung anderer Gesetze und Gebote als noch zukünftig hingestellt wird); endlich das vollständige Stillschweigen sowohl des Abschnitts *E* XXXII—XXXIV wie des *Deut.* über das Bundesbuch und über die Annahme desselben von Seiten des gesammten Volkes. Dagegen ist die Verwandtschaft mit E wohl zu berücksichtigen, und kommt dieselbe daher weiter unten, § 13, A. 32, noch einmal zur Sprache.

[13]) Vgl. über die wiederholte Ueberarbeitung und Erweiterung von *E* XXXI, 18—XXXIV die oben angeführte Abhandlung in Th. T. XV. Zu der ursprünglichen Tradition werden dort gerechnet: *E* XXXII, 1—6, 15—20 (21—24?); Bruchstücke von XXXII, 30—XXXIII, 6; XXXIII, 7—11 ganz; XXXIV, 1, 4, 28 b. Die Verwandtschaft dieser Verse mit E ist unverkennbar. Der Gebrauch von **Elohîm** in (XXXI, 18) XXXII, 16 beweist hier wenig, da es im Grunde appellative („göttliche That, Schrift“) Bedeutung hat. Aber zu beachten ist: נזמי זהב, XXXII, 2, 3, vgl. *G* XXXV, 4; — השכים, XXXII, 6, und die Uebereinstimmung des ganzen Verses mit XXIV, 11; — XXXII, 18, vgl. XVII, 11, 13; — XXXIII, 6, הר הורב, vgl. III, 1; XVII, 6; — XXXIII, 9, 10, vgl. Anm. 12 zu *E* XIII, 21, 22; — XXXIII, 11, פנים אל־פנים, vgl. *N* XII, 8; XIV, 14; *D* XXXIV, 10; ferner Josua als משרת des Moses, wie XXIV, 13; XXXII, 17, und מוש, wie XIII, 22; *N* XIV, 44; — endlich XXXIV, 4, השכים בבקר.

[14]) In Betreff der hier angeführten Abschnitte nur die folgenden kurzen Bemerkungen. Der Ursprung von *N* X, 33—36 ist unsicher; für E spricht die in mehrfacher Hinsicht parallele Perikope *N* XIV, 40—45, auch *D* I, 33, insofern in *D* I—IV ein durchgängiger Anschluss an E zu bemerken ist; aus v. 33 a ist nichts herzuleiten, denn die Verse 33 b—36, die eine allgemeine Regel enthalten, stehen damit nicht im Zusammenhang; vielleicht gehört v. 33 a zu Cap. XI, 1—3. In diesem kurzen Bericht weist auf E hin: die Fürbitte des Moses, v. 2, wie *G* XX, 7, 17; *N* XXI, 7; auch צעק mit folg. אל, wie *E* XV, 25; XVII, 4; *N* XII, 13; XX, 16 u. s. w. — Ueber *N* XI, 4—35 vgl. Anm. 19. — Dafür, dass *N* XII zu E zu rechnen ist, spricht: על־ארות, v. 1, wie *G* XXI, 11, 25; *E* XVIII, 8; *N* XIII, 24 (*J* XIV, 6); האיש משה, v. 3, wie *E* XI, 3; אהל מועד, v. 4, vgl. *E* XXXIII, 7; v. 5, vgl. *E* XXXIII, 9; *D* XXXI, 15, auch *N* XI, 25; v. 6 התודע, wie *G* XLV, 1; ferner der Traum als Offenbarungsmittel, wie öfter bei E; v. 8, vgl. *E* XXXIII, 11. — Die Verse, welche in *N* XIII f. nach der Ausscheidung von P übrig bleiben (XIII, 17 b—20, 22—24, 26 b, 27—31; XIV, 1 b, 2 b, 4, 8, 9, 11—25, 39—45), enthalten m. E. eine E-Tradition, die aber von einer andern Hand, welche besonders in XIV, 11—25 sich stark bemerklich macht, überarbeitet und erweitert ist. Nach **Wellh.** (S. 571 f.)

und E. Meyer (*Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas*, in ZatW. I, 117—146, speziell S. 124, 139 f.) stand diesem Bearbeiter noch ein zweiter Bericht zur Verfügung. Wie dem aber auch sei, der Sprachgebrauch von E zeigt sich XIII, 20 (התחזק, wie *G* XLVIII, 2); v. 24 (על־ארות, wie *N* XII, 1 u. s. w.); XIV, 1 (נתן קול, wie *G* XXI, 16); v. 14 (Wolken- und Feuersäule, wie *E* XIII, 21 u. s. w.); v. 40 (השכים בבקר, wie *E* XXXIV, 4 u. s. w.; הננו, wie *E* III, 4[b] u. s. w.); v. 42 (Jahwe in Israels Mitte, wie *D* XXXI, 17, aber auch sonst, *E* XVII, 7 u. s. w.); v. 44 (מוש, wie *E* XIII, 22; XXXIII, 11). — Auch der Tradition über Dathan und Abiram (*N* XVI, 1 z. T., 12—14, 15[b], 25, 26, 27[b]—32[a], 33, 34 [?]) liegt, wie es scheint, E zu Grunde. Vgl. v. 12 (קרא mit לְ, wie *N* XXII, 5, 20); 14 (שדה וכרם, wie *N* XX, 17; XXI, 22); v. 25 (die Aeltesten Israels, wiederholt bei E); v. 27 (נצב mit folg. פתח אהל, ebenso wie *E* XXXIII, 8); v. 28 (מלבי, wie *N* XXIV, 13). Doch ist das Original, besonders in v. 13, 14, 28 ff., stark überarbeitet und auch bei der Verschmelzung mit P² nicht unverändert geblieben. — Ueber *N* XX, 1—13 vgl. § 6, A. 42. Der andere Bericht, welcher hier mit einer P²-Tradition vereinigt ist, scheint aus E geschöpft zu sein. Vgl. v. 4, 8, 11, בעיר, mit *G* XLV, 17; *E* XXII, 4; v. 5 durchweg mit *N* XVI, 13, 14; v. 8 (המטה) und v. 11 (מטהו) — womit v. 9 מלפני יהוה nur theilweise übereinstimmt — mit *E* IV, 20[b] und den Par. — *N* XX, 14—21; XXI, 21—31 werden von Wellh. (S. 577) wegen der „auffallenden singularischen Behandlung der Völkernamen“ nicht E, sondern J (vgl. *E* XIV) zugeschrieben. Doch ist diese Begründung hinfällig: der Gebrauch des Singulars in XX, 14 ff. erklärt sich aus dem sehr natürlichen Anfang „dein Bruder Israel“; daneben findet sich auch der Plural (v. 15—17, 19[a]); in XX, 21 ff. ist אעברה, v. 22, der einzige Singular. Die beiden Abschnitte rühren von einer Hand her, wie der Vergleich von XXI, 21 f. mit XX, 14, 17 und von XXI, 23 mit XX, 18, 20 zeigt. — Für ihre Abstammung von E spricht: XX, 14 (תלאה mit folg. מצא, wie *E* XVIII, 8); der מלאך in v. 16; נתן, „erlauben“, in XX, 21; XXI, 23, wie *G* XX, 6. Vgl. auch צעק, XX, 16, mit *E* XV, 25; XVII, 4; *N* XII, 13; *J* XXIV, 7 (aber auch sonst). Auch Meyer (S. 118) schliesst hier auf E. — Auch *N* XXI, 4[b]—9 — durch v. 4[a] mit XX, 22—29 (P²) verknüpft — ist aus dieser Urkunde geschöpft. In v. 5 Elohîm (v. 6—8 abgelöst durch Jahwe); ebend. und in v. 7 דבר mit בְּ, wie *N* XII, 1; in v. 7 התפלל mit אל und בעד, wie *N* XI, 2 und Par. Demgegenüber steht die Uebereinstimmung von הלחם הקלקל, v. 5, mit *N* XI, 6 (J, vgl. Anm. 19); doch ist dieselbe keine wörtliche und beweist nur, dass E und J dieselbe — von P² in *E* XVI abweichende — Vorstellung vom Manna haben. — V. 12—20 und v. 21—31 stimmen nicht recht überein: die Gesandtschaft an Sihon geht nicht von „der Flur Moabs“ aus (v. 20), sondern von einer früheren Station, wahrscheinlich vom Arnon (v. 13). Das würde dazu führen, v. 12—20, ganz oder theilweise, aus einer andern Quelle als v. 21—31 herzuleiten. Aber der Verfasser des letzteren Abschnitts (E) stimmt hinsichtlich der Ereignisse mit 13[b] durchaus überein, und die Citate v. 14, 15, v. 17, 18[a] und v. 27—30 sind offenbar von einer Hand. Wir müssen also vermuthen, dass E seinem eigenen Bericht (v. 21—31) ein Stück eines älteren Itinerariums — aus dem auch *D* X, 6, 7 herstammen könnte — voranschickt und einige Details desselben in ähnlicher Weise erklärt, auch durch poetische Citate (v. 13[b]—15; v. 17, 18[a]), wie das Wesentliche seiner eigenen Darstellung (v. 26, 27—30). Vgl. hierzu und über *N* XXII, 2—XXIV — ein Abschnitt, den Knobel ganz,

Schrader grösstentheils (nur mit Ausnahme von XXII, 22—35; XXIV, 20—24) E zuschreibt, Wellh. (S. 578 ff.) auf E und J, Col. auf E und D vertheilt — meine Abhandlung in Th. T. XVIII, 497 ff. und unten § 13, A. 12; § 16, A. 12.

[15]) *D* XXXI, 14—23 und XXXII, 44 gehören zu XXXII, 1—43; vgl. § 7, A. 20. Auf den Sprachgebrauch dieses Stückes hat „das Lied des Moses" Einfluss gehabt; aber auch abgesehen davon ist derselbe sehr eigenartig und nähert sich hier und da demjenigen von P[1]. Die folgende Aufzählung von Parallelstellen wird dies deutlich machen und zugleich die Verwandtschaft mit E, die an einzelnen Stellen unverkennbar ist, in das rechte Licht stellen.

V. 14. קרבו ימיך למות, *G* XLVII, 29; התיצב passim in den „prophet." Stücken ebenso *E* XIX, 17; *J* XXIV, 1 (E); אהל מועד, vgl. *E* XXXIII, 7—11; *N* XI, 16, 17 (E).

V. 15. עמוד ענן, wiederholt bei E (*E* XIII, 21, 22; XIV, 19; XXXIII, 9, 10, *N* XII, 5).

V. 16. שכב עם־אבותיך, *G* XLVII, 30. — זנה mit אחרי, vom Götzendienst, *E* XXXIV, 15, 16 und *L* XVII, 7; XX, 5, 6; *N* XV, 39 (P). — אלהי נכר, *D* XXXII, 12 und *G* XXXV, 2, 4; *J* XXIV, 20, 23 (E). — עזב mit Jahwe als Object, u. a. *J* XXIV, 16, 20. — הפר ברית, v. 20 und *L* XXVI, 15, 44, vgl. *N* XV, 31 (P).

V. 17. חרה אף, *N* XI, 33 u. a. — הסתיר פנים, v. 18, aus XXXII, 20. — מצא, „treffen", wie *E* XVIII, 8; *N* XX, 14 (E). — רעות, v. 21, aus XXXII, 23. — בקרב, Jahwe in Israels Mitte, wie *N* XIV, 42 (E), aber auch an andern Orten.

V. 18. פנה אל, im religiösen Sinn, v. 20, *L* XIX, 4, 31; XX, 6. — אלהים אחרים, v. 20, 15 Mal im *Deut.*, ferner *E* XX, 3 (*D* V, 7) (E); XXIII, 13; XXXIV, 14 und *J* XXIV, 2, 16 (E).

V. 19. שים בפי, wie *N* XXIII, 5 (wo indessen Jahwe Subject ist). — היה לעד, wie *J* XXIV, 22 (E), vgl. *G* XXXI, 52 (E).

V. 20. הביא אל־האדמה findet sich sonst nicht. — Der den Vätern geschworne Eid, v. 23; im *Deut.* passim; ferner *G* XV; XXII, 16; XXIV, 7; XXVI, 3; L, 24 (E); *E* XIII, 5, 11; XXXII, 13; XXXIII, 1 b; *N* XI, 12 b; XIV, 1, 6, 23. — „Wo Milch und Honig fliesst", 5 Mal im *Deut.*; ferner *E* III, 8, 17; XIII, 5; XXXIII, 3; *N* XIII, 27; XIV, 8; XVI, 13, 14 und *L* XX, 24 (P). — אכל ושבע, deut. (Cap. VI, 11; VIII, 10, 12; XI, 15; XIV, 29; XXVI, 12). — דשן, derselbe Gedanke wie XXXII, 15. — נאץ, wie *N* XIV, 11, 23; XVI, 30.

V. 21. ענה mit folg. בְּ *G* XXX, 33; mit עֵד, *E* XX, 16. — יצר, wie *G* VI, 5; VIII, 21. — בטרם, *G* XXVII, 4, 33; XXXVII, 18; XLI, 50; XLV, 28; *E* I, 19 und *L* XIV, 36 (P).

V. 23. חזק ואמץ, deut. Formel (*D* III, 28; XXXI, 6, 7; *J* I, 6, 7, 9, 18; X, 25). — „Ich werde mit euch sein", sonst nicht ungewöhnlich, u. a. auch *G* XXVIII, 15, 20; XXXV, 3; XLVIII, 21 (E).

Hinsichtlich der Erklärung dieser Thatsachen vgl. unten die in § 13, A. 30 angestellten Untersuchungen.

[16]) *J* XXIV ist wegen der zahlreichen Hinweise auf frühere Berichte für die Hexateuchkritik von grosser Bedeutung. Es ist deshalb sehr zu beklagen, dass die Meinungen über den Ursprung dieses Capitels noch immer auseinander gehen. Knobel, Nöldeke (*Untersuchungen* u. s. w. S. 105), Hollenberg (*Stud. u. Krit.* 1874, S. 485—488) und Wellh. (S. 601 f.) leiten es, zum grössten Theil wenigstens, aus E her; ihnen gegenüber stehen Schrader, der es seinem „prophetischen Erzähler" (also J, oder, da dieser Berichterstatter zugleich

Redactor ist, JE), und Col., der es — mit Ausnahme von v. 28—30, 33 (JE) und v. 26, 27, 33 (P) — dem D, d. h. dem deuteronomischen Bearbeiter der „proph.“ Bestandtheile des Hexateuch, zuschreibt (S. P. VI App. p. 70—73; Wellhausen's Criticism p. 83 sqq.). Dass in der That D das Capitel nicht unverändert gelassen hat, wurde schon oben (§ 7, A. 27) bemerkt; aber auch mit den durch ihn gemachten Aenderungen bleibt dasselbe nach Form und Inhalt so eigenartig und unterscheidet es sich so wesentlich von Cap. XXIII, dass von einer Herleitung von dem Verfasser dieses letzteren Capitels (D) hier keine Rede sein kann. Schrader's Ansicht scheint begründeter; doch wird das folgende Verzeichniss zeigen, dass die Merkmale von E überwiegen; die Erklärung der dieser Urkunde fremden Züge bleibt einer späteren Untersuchung vorbehalten.

V. 1. התיצבו, vgl. oben zu *D* XXXI, 14. — לפני האלהים, wie *E* XVIII, 12 (E). — V. 2, 16 אלהים אחרים, vgl. zu *D* XXXI, 18. Die Sache selbst wird in der *Gen.* nicht erwähnt. — V. 3 הרבה mit folg. זרע, *G* XVI, 10; XXII, 17 u. s. w. (nicht bei E). — V. 5 נגף, auch *E* XII, 23, 27; XXXII, 35 u. s. w. — V. 6 ברכב ובפרשים, nicht nur *E* XIV, 9, 17, 18, 26, sondern auch *E* XV, 19. — V. 7 צעק אל־יהוה, vgl. oben zu *N* XX,16. כִּסָּה nicht allein *E* XIV, 28, sondern auch *E* XV, 5, 10. — V. 8, 12, 15, 18 „die Amoriter“ als allgemeiner Name für die Bewohner Kanaans, nicht nur *D* I, 7, 20, 27, III, 9; *J* V, 1; VII, 7; X, 5, 6, sondern auch *G* XV, 16 und XLVIII, 22 (E). (Der Schluss von v. 8 ואשמידם מפניכם vielleicht ein von D herrührender Zusatz, vgl. § 7 A. 26 unter No. 65). — V. 9, 10 sind zwar verwandt mit *D* XXIII, 5, 6 (קלל und אבה), dabei aber doch eigenartig: der Krieg Balaks gegen Israel kommt sonst nicht vor; ebensowenig die Formel „ich errettete dich aus seiner Hand“, die übrigens E sehr geläufig ist (*G* XXXVII, 22; *E* III, 8; XVIII, 9, 10; aber auch *G* XXXII, 12; *D* XXXII, 39; *J* IX, 26 u. s. w.). — In v. 11 sind die Namen der 7 Volksstämme offenbar eine Glosse; der Krieg der „Bürger von Jericho“ gegen Israel war in Cap. VI nicht erwähnt. — V. 12 ist mit Hollenberg, *die alex. Uebers. d. B. Josua*, S. 16, nach den LXX zu verbessern: die Vertreibung der „zwölf Könige der Amoriter“; die Sache findet sich nur hier und weicht von dem Bericht in *J* XII ab. Die letzten Worte „weder mit deinem Schwert noch mit deinem Bogen“, wie *G* XLVIII, 22 (E). — V. 14, 15, 18, 19, 21, 24 עבד את־יהוה, wie im *Deut.*, jedoch in v. 14 in Verbindung mit בתמים ובאמת, eine Wendung, die D nicht gebraucht. Ueber הסיר s. zu v. 23. — V. 16 חלילה mit לְ, wie *G* XVIII, 25; XLIV, 7, 17; *J* XXII, 19, nicht bei E. — V. 17 בית עבדים, *E* XIII, 3, 14, aber auch XX, 2 (E). שמר בדרך, wie *E* XXIII, 20, aber auch *G* XXVIII, 20 (E). — V. 18 ist את־כל־העמים ein späterer der Interpolation in v. 11 paralleler Zusatz. — V. 19 אל־קנוא, vgl. *E* XX, 5. — נשא לפשע, *E* XXIII, 21, aber auch *G* L, 17 (E). — V. 20, 23 אלהי נכר, s. zu *D* XXXI, 16; verbunden mit הסיר (vgl. v. 14) auch *G* XXXV, 2 (E). — V. 25 שים חק ומשפט, *E* XV, 28 (E); die hier dem Josua zugeschriebene Thätigkeit ist eigenthümlich: in Cap. XXIII verweist er stets auf das von Moses hinterlassene Gesetzbuch. — V. 26, Hinweis auf ein uns unbekanntes „Gesetzbuch“; „Elohîm“, wie v. 1; das Aufrichten eines Steines, wie *G* XXVIII und sonst bei E. — V. 27 ist wieder sehr eigenthümlich; והיתה־בנו לעדה, wie *D* XXXI, 19; vgl. besonders *G* XXXI, 44 ff. (E, Uebereinstimmung in der Sache und im Ausdruck). — V. 29 אחרי הדברים האלה, bei E sehr häufig. — V. 32a = *G* L, 25; *E* XIII,

19 (E); v. 32^{b} = *G* XXXIII, 19 (E). Wenn die letzten Worte, die keinen Sinn geben, nach den LXX zu verbessern sind: ויתנה ליוסף לנחלה, so wird der erwähnte Bericht nicht einfach übernommen, sondern zugleich erweitert, wahrscheinlich durch den Berichterstatter selber. Vgl. *G* XLVIII, 22.

Es leuchtet nun ein, dass uns in *J* I—XII eine andere Schilderung von der Eroberung Kanaans gegeben wird, als diejenige ist, welche dem Abschnitt *J* XXIV, 11—13 zu Grunde liegt. Nach diesen Versen überschreiten die Israeliten den Jordan und werden durch die Einwohner Jerichos angegriffen, die Gott in ihre Hand giebt; Jahwe sendet darauf die Hornissen vor ihnen her und vertreibt zwölf Könige der Amoriter, wodurch sie ohne Schwertstreich Herren des ganzen Landes werden. Die weitere Ausführung dieser Auffassung, auf die vv. 11—13 zurückweisen, kann bei der Zusammenstellung von *J* I—XII wohl mit verwendet sein, lässt sich aber nicht aus diesem Bericht herausschälen. Wenn also Knobel, und im Anschluss an ihn Schrader, die E-Tradition in Cap. II; III, 1, 7—17; IV, 1^{a}, 4—7, 14, 18, 20—24; V, 1, 2—9, 13 bis 15; VIII, 12, 13 (und v. 30—35 z. T.); X, 12—15; ausserdem in Cap. XIV, 6—15; XV, 14—19; XVII, 14—18; XXII, 7, 8 (Schrader auch noch in v. 12, 16^{c}, 18^{b}, 19^{b}, 22—29, 33^{b}) wiederzufinden meint, so kann man ihm hierin nicht zustimmen: weder diese Zerlegung der Tradition in ihre einzelnen Bestandtheile, noch die Herleitung der angeführten Abschnitte aus E lässt sich beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen. Vgl. Hollenberg in *Stud. u. Krit.* 1874, S. 492 ff.; Wellh. XXI, 585—596, und unten Anm. 20; § 13, A. 29.

[17]) Vgl. Anm. 10—12, woraus sich ohne Mühe ergiebt, wie es mit J's Antheil an *E* I—XV steht. Man bemerke noch, dass nach der Vorstellung von E die Frau und die Söhne des Moses in Midian bleiben, als er selbst nach Egypten zurückkehrt (*E* XVIII, 1 ff.; אחר שלוחיה in v. 2 ist offenbar ein harmonistischer Zusatz). In Folge dessen können die Verse *E* IV, 20^{a}, 24—26 nicht von E herstammen und werden mit grosser Wahrscheinlichkeit J zugeschrieben.

[18]) Vgl. Anm. 12 und 13. Wellh. (S. 551 ff.) und Dillm. (*E L* S. 190 ff.) gehen offenbar von der Voraussetzung aus, dass auch J die Ereignisse am Sinai erzählt, und dass von dieser Schilderung doch wenigstens eine Spur auf uns gekommen sein müsse; Jül. B (S. 295 ff.) schliesst sich ihnen hierin in Betreff von *E* XIX—XXIV, 11 an. Hinsichtlich des Antheils von J aber kommen sie zu sehr verschiedenen Resultaten. Wellh. findet denselben in *E* XIX, 20—25 . . . .; XX, 23—26; XXI—XXIII; XXIV, 3—8; — Dillm. in XIX, 9^{a}, 20—25; (XX, 1—17, vielleicht in veränderter Gestalt); XXIV, 1, 2; XXXIV, 10—27; Bruchstücke in XXIV, 3—8; v. 9—11, 12 z. T., 18^{b}; XXXII, 1—14, 19^{b}—24, 30—34; Bruchstücke in XXXIII, 1—6; v. 12, 13, 18—23; XXXIV, 1—9; XXXIII, 14—17; — Jül. B. endlich in *E* XIX, 9^{a}, 11, (12, 13^{a} z. T.), 15, 16^{a}, 18, 20—22, 25; in Cap. XX—XXIV, 11 — bei welchem Verse Jül.'s Untersuchung zu Ende geht — nicht. Offenbar ist hier Alles unsicher. Der Grund liegt nahe: die Sinai-Ueberlieferungen haben verschiedene Phasen durchlaufen, ehe sie ihre gegenwärtige Gestalt erhielten, und bei diesem Process ging von dem ursprünglichen Inhalt der Urkunden nicht wenig verloren (§ 13, A. 32). Die Thatsache, dass ausser dem Dekalog und dem Bundesbuch, die von E herstammen oder demselben wenigstens nahestehen, in den sog. Bundes-

worten, E XXXIV, 10–27, noch eine andere Gesetzgebung vorkommt, führt von selbst auf die Vermuthung, dass diese letztere auf J zurückzuführen ist. Bei der Prüfung dieser Hypothese stossen wir indessen auf die Schwierigkeit, dass die Bundesworte mehr als eine Ueberarbeitung erfahren haben (§ 13, A. 21, 32). Die zehn kurzen Gebote, welche Wellh. (XXI, 554, A. 2) nach dem Vorgang Anderer darin wiederfindet, können in der That J angehört haben; aber sichere Beweise hierfür fehlen.

[19]) *N* X, 29—32 ist ein sehr eigenartiger Bericht, in dem der menschliche Factor in den Vordergrund tritt, ähnlich wie auch sonst bei J; vgl. Anm. 5 zu *G* XXIX—XXXI. — In *N* XI, 4—35 sind m. E. dreierlei Bestandtheile zu unterscheiden, a. die ursprüngliche Ueberlieferung, die Wachtelspeisung und der Ursprung des Namens Kibrôth-hattaäva (v. 4—13, 15, 31—33, vielleicht in einer älteren Gestalt, 34, 35); b. die spätere Erweiterung und Ausschmückung dieser Ueberlieferung (v. 18—24^{a}, vielleicht 31—33 theilweise); c. ein selbständiger Bericht über die Art und Weise, in welcher der Klage des Moses über die Schwierigkeit seiner Aufgabe durch die Ausrüstung von 70 Aeltesten mit dem Geiste der Prophetie abgeholfen wurde (v. 14, 16, 17, 24^{b}—30). Wahrscheinlich gehört a. zu J; vgl. die nüchterne Auffassung des Manna in v. 6—9; c. dagegen zu E; vgl. v. 25 mit *E* XXXIII, 9; *N* XII, 5; *D* XXXI, 15; v. 28 mit *E* XXIV, 13; XXXII, 17; XXXIII, 11; v. 30, נאסף, mit *N* XII, 14, 15. Ueber das Bedenken gegen die Herleitung von E, zu dem *E* XVIII Anlass zu geben scheint, s. unten § 13, A. 25; über den Ursprung von b. ebend. A. 29. — Cap. XXI, 1—3 stammt sicher von einer andern Hand als XIV, 45, wo Horma als ein schon früher bekannter Ortsname vorkommt, also nicht von E; es hindert uns nichts, den Abschnitt J zuzuschreiben. Ueber Cap. XXII, 2–XXIV; XXV, 1—5 vgl. die in Anm. 14 angeführten Abhandlungen. Die „prophetischen" Bestandtheile von Cap. XXXII können ebensowenig aus E wie aus J hergeleitet werden; s. darüber unten § 13, A. 29.

[20]) In *J* I—XII fanden wir (§ 7, A. 26) eine von D^2 überarbeitete und erweiterte geschichtliche Ueberlieferung, in welche (nach § 6, A. 48) einige Fragmente von P^2 aufgenommen sind, die aber im Uebrigen zu den „prophetischen Bestandtheilen" gehört. Die „prophetische Geschichtsurkunde", — zu welcher dann gehören: Cap. II, 1—9, 12—III, 2, 4–6, 8—IV, 12, 13 (?), 15—18, 20; V, 1, 2 (von D^2 umgearbeitet), 3, 8, 9, 13—VII, 26; VIII, 2^{a}, 3—26, 28, 29 (?); IX, 1—15^{a}, 16, 22, 23, 26; X, 1—7, 9—24, 26, 27 (?), 28–39; XI, 1—9, 21—23^{a} — zeigt einerseits deutliche Spuren des Gebrauchs verschiedener Quellen und ist andererseits planvoll angelegt, wie besonders aus den Verweisungen nach vor- und rückwärts hervorgeht; vgl. Cap. VI, 17, 22, 25 (vgl. II); II, 10 (vgl. IV, 23); VI, 18 (vgl. VII, besonders v. 26); IX (wo VI, VIII); X (wo VI, VIII, IX vorausgesetzt werden); XI, 19 (vgl. IX). Der einzige Abschnitt, welcher ohne Nachtheil für den Zusammenhang ausgeschieden werden kann, Cap. VIII, 30—35, ist von D^2 hinzugefügt (§ 7, A. 26, 30). Diese planvolle Anlage macht es a priori wahrscheinlich, dass die schriftlichen Urkunden nicht wörtlich aufgenommen und nebeneinander gestellt, sondern frei verarbeitet worden sind, m. a. W., dass sie dem Bearbeiter das Material lieferten, welches derselbe auf seine Weise und nach eigenem Ermessen verwendete. In der That zeigt es sich, dass er, besonders in Cap. VI ff., so zu Werke gegangen ist. In Cap. II—V lassen die beiden Urkunden sich noch einigermassen von

einander sondern: zwischen I, 11 und III, 2 ist für das in Cap. II Erzählte kein Raum, so dass dies Capitel von einer andern Hand herrühren muss als III, 2 ff.; in Cap. III, 2—IV (nach Abzug von P[2] und D[2]) müssen die Verse III, 12, 15 z. T., 16 z. T.; IV, 4—7, 9, 10, 11[a], 15—18 (Errichtung eines Steinhaufens im Bette des Jordan) einen andern Ursprung haben als das Uebrige, wo von dem Aufhäufen der Steine in Gilgal erzählt wird; in Cap. V lässt der Zusammenhang von v. 13—15 mit dem Vorhergehenden (ebenso wie mit dem Folgenden) zu wünschen übrig. Von Cap. VI an liegen indessen die Beweise für den Gebrauch verschiedener Urkunden viel weniger auf der Oberfläche. Wellh. (S. 589 f.) ist es gelungen, in Cap. VI die Spuren einer Ueberlieferung nachzuweisen, in welcher die Priester und die Bundeslade fehlen, und in der das Volk, nachdem es sechs Tage hintereinander um Jericho herumgezogen, am siebenten Tage das Kriegsgeschrei erhebt und in die Posaunen stösst, worauf die Mauern fallen; und ebenso (S. 594, vgl. Hollenberg, a. a. O. S. 596) in Cap. IX die Reste einer Urkunde, nach welcher die Verhandlung mit den Gibeoniten nicht durch Josua, sondern durch die „Männer Israels" geführt wird. Auch in Cap. VIII, 1—29 — das bestimmt nicht in einem Zuge niedergeschrieben ist; vgl. § 4, A. 13 — findet Wellh. in v. 3[a], 12, 13, 14[b], 18, 20 z. T., 26 Fragmente einer durchaus abweichenden Vorstellung von dem Ereigniss. Oft kommt indessen in diesen Capiteln der ältere Bericht zum Vorschein gegen den Willen des Verfassers, der denselben durch seine eigene Anschauung zu verdrängen suchte. Bei dieser Sachlage ist es mehr als schwierig, die Urkunden, welchen diese älteren Berichte entnommen sein müssen, nachzuweisen. Ueber den Antheil des E vgl. A. 16. Aus dem dort aus *J* XXIV, 11—13 gewonnenen Resultat scheint zu folgen, dass die Grundzüge von Cap. I—XII von einem andern Verfasser herrühren oder doch in Anlehnung an denselben entstanden sind; und dieser kann m. E. sehr wohl mit J identisch sein. Doch beruht das auf Erwägungen, die erst später mitgetheilt und beurtheilt werden können. Vgl. hierfür § 13, A. 14.

Auch *J* XIII ff. liegt, wie § 6, A. 49—53; 7, A. 27 nachgewiesen wurde, ein „prophetischer" Bericht über die Vertheilung des Landes zu Grunde, von dem indessen nur wenige Bruchstücke, Cap. XVII, 14—18; XVIII, 2—6, 8—10, auf uns gekommen sind, welche etwas mehr als Städteverzeichnisse enthalten. Cap. XVII, 14—18 ist ein sehr eigenthümlicher Abschnitt, der uns von der Ansiedlung der Stämme eine andere, und zwar — wie sofort in die Augen fällt — eine ältere Vorstellung giebt, als es die Vertheilung durch Josua ist, an welche die Schilderung in Cap. XIII ff. sonst sich anschliesst. Die Perikope steht also auf gleicher Linie mit den älteren Fragmenten in Cap. I—XII, von welchen oben die Rede war, und kann mit diesen zusammen J zugeschrieben werden. Dagegen findet sich Cap. XVIII, 2—6, 8—10 die gewöhnliche Vorstellung, sogar in ihrer entwickeltsten Gestalt, derjenigen einer Vertheilung durch das Loos. S. hierüber weiter unten § 13, A. 29.

Nachdem unsere Untersuchung der „prophetischen" Bestandtheile bis zu diesem Punkte gediehen ist, nehmen wir die Frage nach dem Verhältniss derselben zu dem Rest des Hexateuch, insbesondere zu P, in den Kreis unserer Betrachtung auf.

Eine Zeitlang glaubte man eine befriedigende Antwort auf diese Frage in der sogenannten Ergänzungshypothese zu finden, die bei der Untersuchung der *Genesis* auftauchte und dann auf die anderen Bücher des Hexateuch ausgedehnt wurde. Dieselbe sah in der Gesammtheit der elohistischen Stücke (P^2, E), welche sie ein und demselben Verfasser zuschrieb, die Grundlage des Hexateuch, in den jahwistischen und deuteronomischen Gesetzen und Geschichtsurkunden spätere Zusätze, die zur Ergänzung des ursprünglichen Kernes dienen sollten[21].

In ihrer ältesten Gestalt ist diese Hypothese jetzt nicht mehr haltbar. Sie musste aufgegeben werden, als es klar wurde, dass die Herleitung aller Elohîm-Perikopen aus ein und derselben Urkunde unmöglich war: nach K. D. Ilgen stellte besonders H. Hupfeld diese Unmöglichkeit klar. Derselbe wies aber überdies nach, dass die Abschnitte, welche ex hypothesi zur Ergänzung geschrieben sein sollten, meist in sich selbst recht wohl verständlich und vollständig sind, und dass sie durchaus nicht dazu geeignet erscheinen, der vorausgesetzten „Ur"- oder „Grundschrift", von der sie wesentlich abweichen oder der sie sogar geradezu widersprechen, zur Ergänzung zu dienen[22].

Dies letztere Bedenken trifft auch die neuere Ergänzungshypothese, die in verschiedener Gestalt von Knobel, Schrader und Colenso vertreten wird[23]. Wie weit die verschiedenen Formen derselben auch auseinander gehen, sie stossen alle auf die grosse Unwahrscheinlichkeit, dass der angenommene spätere Autor seine Mittheilungen zur Ergänzung von Urkunden, zu welchen dieselben nicht passen, oder mit denen sie sogar im Widerspruch sehen, bestimmt und niedergeschrieben haben soll. Hier und da könnte man annehmen, dass der betreffende Autor diese Disharmonie bezw. diesen Widerspruch nicht bemerkt hätte; dass er sie durchgehends übersehen oder nicht beachtet haben sollte, ist ganz unmöglich[24].

Wenn daher den „prophetischen" Bestandtheilen den priesterlichen gegenüber Selbständigkeit zuerkannt nnd für die Verschmelzung beider auf die Thätigkeit eines Redactors reflectirt werden muss, so ist damit doch über das gegenseitige Verhältniss der „prophetischen" Bestandtheile unter einander noch nichts bestimmt. Die Vermuthung Nöldeke's, dass E von J übernommen sei, scheint ebensowenig annehmbar, wie die Meinung von H. Schultz, dass umgekehrt E das Werk des J zu Grunde gelegt und erweitert habe[25]. Es ist klar:

1) diese Annahmen stehen nicht im Einklang mit dem Inhalt von J und E. Mögen auch diese beiden Urkunden viel weniger von

einander verschieden sein als von P, der Unterschied ist doch zu gross, als dass die Verschmelzung dem Verfasser der einen oder der andern zugeschrieben werden könnte; dieselbe muss das Werk eines Dritten sein[26];

2) diese Ansicht wird unterstützt durch die Thatsache, dass einzelne „prophetische“ Bestandtheile ebensowenig von E als von J herrühren können und daher anderswoher übernommen sein müssen. In der Art, wie die Ergänzung aus anderen Quellen im Hexateuch sich zeigt, kann dieselbe schwerlich, an einzelnen Stellen sogar auf keinen Fall, einem der beiden Hauptverfasser zugeschrieben werden[27];

3) hinsichtlich des literarischen Processes, durch welchen die „prophetischen“ Bestandtheile ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben, bleibt noch viel zu untersuchen übrig. Aber schon an dieser Stelle muss constatirt werden, dass derselbe sehr complicirter Natur gewesen ist. In Rücksicht auf ihre Urkunden verfährt die Redaction bald conservativ, bald harmonistisch, bald wieder sehr frei und selbständig. Das lässt sich aber mit der Annahme, dass diese Redaction von einem der beiden Autoren selbst ausgegangen sei, nicht vereinigen[28].

Es fragt sich nun noch, ob diese Redaction der „prophetischen“ Bestandtheile mit der des Hexateuch selbst zusammenfällt (Dillmann), oder ob sie chronologisch derselben voranging, so dass jene Bestandtheile bereits als ein Ganzes neben anderen Urkunden dem Endredactor vorlagen (Wellhausen). Die schliessliche Entscheidnng zwischen diesen beiden Möglichkeiten hängt u. a. davon ab, was die weitere Untersuchung des Hexateuch hinsichtlich des Alters der verschiedenen Urkunden ergiebt. Von vornherein jedoch hat die Annahme Wellhausen's die Wahrscheinlichkeit für sich. Insbesondere ist die Thatsache, dass die deuteronomische Bearbeitung und Erweiterung des Buches *Josua* ausschliesslich die prophetischen Bestandtheile betroffen hat (§ 7, A. 28), mit der Dillmann'schen Hypothese nicht wohl zu vereinigen[29].

[21]) Diese Ergänzungshypothese vertraten F. Tuch (*Commentar über die Genesis*, 1838; 2. Ausg., 1871, S. XXXIX ff.); F. Bleek (*Einleitung in das A. T.*,); Stähelin (*Krit. Untersuchungen über die Genesis*, 1830; *K. U. über den Pent., die BB. Jos., Richt., Sam. u. der Könige*, 1843; *Spec. Einl. in das A. T.*, 1862, S. 23 ff.); C. von Lengerke; de Wette (in den späteren Ausgaben seiner *Einl. in das A. T.*) u. A. Stähelin, der den Deuteronomisten und den Jehovisten identificirt, nimmt nur eine Erweiterung der Grundschrift an; nach den Andern ist der Jehovist Verfasser der Bücher *Gen.* — *Num.* und des Buches *Josua* in seiner ursprünglichen Gestalt, und ist das Werk desselben vom Deuteronomisten wiederum „ergänzt“. Wir haben uns hier nur mit jener ersten Ergänzung zu beschäftigen.

[22]) Vgl. K. D. Ilgen, *die Urkunden des Jerus. Tempelarchivs in ihrer Urgestalt* I (Halle, 1798); H. Hupfeld, *die Quellen der Genesis u. die Art ihrer Zusammensetzung* (Berlin, 1853). Der Erstere vertheilt die *Genesis* auf drei Autoren, zwei Elohisten (Sopher Eliël harischon und hasscheni) und einen Jahwisten (Sopher Elijah harischon). Es fehlt nicht an feinen und treffenden Bemerkungen über das gegenseitige Verhältniss derselben, aber oft ist Ilgen doch nicht glücklich in seiner Analyse, besonders in der Unterscheidung der beiden Elohisten, die vielleicht mit in Folge davon allmälig immer mehr in Misscredit kam und erst durch Hupfeld wieder vollkommen rehabilitirt worden ist. Bei dem Letztern findet sich S. 38 ff., 167 ff. die Unterscheidung von P und E; S. 101 ff. der Nachweis der Selbständigkeit der J-Urkunde, und endlich S. 195 ff. der überzeugende Beweis dafür, dass die Zusammensetzung dieser drei Urkunden das Werk eines Redactors gewesen sein muss. Sein Hauptargument ist oben in den Text aufgenommen und scheint einer näheren Darlegung nicht zu bedürfen: es ist in der That eine vollkommene Verkennung des Charakters und des gegenseitigen Verhältnisses der Ueberlieferungen, wenn man meint, E und J hätten die Bestimmung, P zu ergänzen, — *G* II, 4^b—III z. B. sollte *G* I, 1—II, 4^a, die E- und die J-Tradition über Esau und Jakob sollten der ganz heterogenen Vorstellung des P^2 (§ 6, A. 1) zur Ergänzung dienen u. s. w.

[23]) Knobel gebraucht für P die Bezeichnung „Grundschrift"; dieselbe wird nach ihm durch den Jehovisten ergänzt, der dabei zwei Urkunden verwendet, „das Rechtsbuch" (= E; der Name aus *J* X, 13) und „das Kriegsbuch" (der Name aus *N* XXI, 14), ausserdem aber auch selbst als Autor auftritt, besonders in der *Gen.*, die zum grossen Theil von seiner Hand herrührt, während er sich in den Büchern *Exodus* ff. meist auf das Excerpiren der beiden Urkunden beschränkt.

Schrader (de Wette's *Einl.*, 8. Ausg.) lässt den „annalistischen Berichterstatter" (= P) und den „theokratischen Berichterstatter" (= E) selbständig und durchaus voneinander unabhängig ihre Schriften verfassen; der „prophetische Berichterstatter" setzt sie zusammen, ergänzt sie aber zugleich durch Berichte von seiner eigenen Hand; seine Zusätze — die dem „Kriegsbuch" und dem „Jehovisten" Knobel's entsprechen — sind in den Büchern *Gen.*, *Exod.*, *Num.* und *Jos.* sehr umfangreich. Bei Schrader erleidet die Ergänzungshypothese eine wesentliche Modification: es ist nicht mehr P, sondern es sind P + E, die „ergänzt" werden. Doch entsprechen P + E zusammen ungefähr der „Grundschrift" Tuch's, Stähelin's u. s. w.

Die Art, in welcher Col. die Ergänzungshypothese vertrat, ist sehr eigenthümlich. Wir erinnern uns, dass er die „Grundschrift" von Tuch und Gen. bei *E* VI, 2—5, 9 endigen liess; was gewöhnlich als ihre Fortsetzung gilt (P in *E* VI—*J* XXIV), rechnete er zu L L („Later" oder „Levitical Legislation"), dem allerjüngsten Bestandtheil des Hexateuch. Die „Grundschrift" (bei Col. E) wird nun nach ihm von *G* I—*E* VI ergänzt und von *E* VI an weiter fortgesetzt, zunächst durch *E* (= unserm E, Knobel's „Rechtsbuch", Schrader's „theokratischem Berichterstatter"), dann durch J, welcher Letztere, da *E* bei *N* XXII—XXIV aufhört, von da an gleichfalls die Rolle des Ergänzers mit der des Fortsetzers vertauscht. Also eine doppelte Ergänzung und Fortsetzung, wobei indess zu berücksichtigen ist, dass E und J sich sehr nahe stehen, wenn

sie nicht gar ein und dieselbe Person sind („The second Elohist, *E*, perhaps merely the Jahvist in an early stage of his literary activity", *P.* VII, App. p. 136, 139 u. a. a. St.). Die nacheinander von E, *E* und J verfasste Schrift ist nach Col. „the Original Story" (O.S.), welche — Jahrhunderte nach ihrem Entstehen — der Deuteronomist oder mehrere deuteronomistische Redactoren interpolirten und erweiterten, und in welche, noch später, die von Col. mit den Buchstaben L L bezeichneten, theils historischen, vorzugsweise aber legislatorischen Abschnitte aufgenommen wurden.

[24]) Vgl. Anm. 22. Die Bemerkungen, mit welchen zuletzt Col. (*P.* VII, App. p. 129 sqq.) den ergänzenden Charakter von E und J klar zu stellen sucht, sind nichts weniger als überzeugend. Berichte, die von E oder J herrühren, dienen ohne Zweifel in unserer *Gen.* zur Ergänzung von aus P herstammenden Daten. So ist z. B. *G* V, 29 ein Supplement zu v. 28; *G* XVI, 4 weist „Hagar" (J) zurück auf v. 1, 3 (P) u. s. w. Wenn aber diese Beispiele auch noch viel zahlreicher wären, als sie wirklich sind, so würden sie doch nicht beweisen, — was bewiesen werden sollte —, dass E und J zur Ergänzung von P geschrieben sind. Das Gegentheil springt in die Augen. Der Sintfluthbericht des J sieht auch nicht von Ferne wie ein Supplement zu dem des P aus; ebensowenig steht die in den „prophet. Bestandtheilen" sich findende Vorstellung von den egyptischen Plagen zu der des P in diesem Verhältniss. Et sic in ceteris. Was die Hypothesen von Knobel, Schrader und Col. mit einander gemein haben: dass einer (oder sogar mehr als einer) der ursprünglichen Autoren des Hexateuch seiner Selbständigkeit beraubt und zum Redactor gemacht wird, — das ist in so hohem Grade unwahrscheinlich, dass wir es nur dann annehmen könnten, wenn es durch unzweifelhafte Beweise begründet wäre. Aber alle die Erscheinungen, auf welche man sich für diese Annahme beruft, lassen sich ebenso gut, wenn nicht besser, auf andere Weise erklären.

[25]) Vgl. Nöldeke, *Untersuchungen* u. s. w., S. 3 f.; H. Schultz, *Alttest. Theol.* (2. Aufl., 1878), S. 85—88. Die Ergänzungshypothese ist nach N. von Hupfeld u. A. „völlig wiederlegt"; die Verbindung von P mit den „prophet. Bestandtheilen" muss das Werk eines Redactors sein; E und J sind von Hupfeld im Allgemeinen richtig bestimmt, aber mit Unrecht für selbständig erklärt: „der geistvollste aller pentateuchischen Schriftsteller, der Jehovist, benutzte als eine Hauptquelle jenen Elohisten .... Von diesem nahm er grosse Stücke auf, aber in selbständiger Weise, so dass das dem Jehovisten selbst Angehörige von dem, was er dem Elohisten entlehnt hat, nicht immer klar zu scheiden ist, namentlich in den mittleren Büchern des Pentateuchs." Auch Schultz ist ein entschiedener Gegner der Ergänzungshypothese (S. 86) und unterscheidet J und E (die er B und C nennt). Gewöhnlich, schreibt er, hält man C für älter als B: „ich bin im Gegentheil überzeugt, dass C jünger ist als B und das Buch kennend es erweitert und vorzüglich mit Quellen aus den nördlichen Stämmen bereichert hat." Er beruft sich hierfür 1) darauf, dass C erst in Abrahams Lebensgeschichte (*G* XX) auftritt; 2) auf die Uebereinstimmung seines Stiles und Wortschatzes mit dem des B; 4) auf die Verschmelzung der beiderseitigen Berichte besonders in den Erzählungen von Jakob und Joseph; 4) auf die Thatsache, dass C, wo er mit B parallel geht, „der steigernde, absichtlicher darstellende" ist, z. B. in *G* XX vgl. mit XII, 10—20 und XXVI.

26) Wo E und J bestimmter nachgewiesen werden können und also ihr gegenseitiges Verhältniss deutlicher hervortritt, in *G* XX ff., XXVIII ff. und XXXVII, XXXIX ff., da erscheint die Annahme, dass der eine die Arbeit des andern in sein Werk aufgenommen und ergänzt habe, ganz unannehmbar. Kann — um nur ein Beispiel anzuführen — in *G* XXXVII der Autor, welcher Joseph an Ismaeliter verkaufen lässt, den Bericht, wonach derselbe von Midianitern gestohlen wurde, sich angeeignet haben, oder umgekehrt der Verfasser des letztern Berichts die erstgenannte Vorstellung? Die eine Annahme ist eben so unmöglich wie die andere. — Dem gegenüber weist man darauf hin, 1) dass E und J einander zu ähnlich seien, als dass sie unabhängig von einander geschrieben sein könnten. Doch wird das auch nicht behauptet: J kann E, oder umgekehrt E kann J gekannt und nachgeahmt haben. Geleugnet wird nur, dass einer von den beiden sein eignes Werk durch die Vereinigung mit dem des andern entstellt haben sollte; 2) dass doch hier und da einer der beiden Autoren, speciell J, offenbar als Commentator bzw. Harmonist erscheint. Aber dieser Harmonist muss doch von J unterschieden werden, wenn er auch den Namen Jahwe gebraucht. Vgl. Anm. 28.

27) Die Hypothese, dass E von J, oder umgekehrt J von E „erweitert" ist, und zwar nicht nur durch eigene Mittheilungen, sondern auch durch Nachrichten aus andern Quellen, hat in abstracto nichts gegen sich. Doch ergiebt sich ihre Unannehmbarkeit, sobald man untersucht, wie dies im einzelnen Falle geschehen sein soll. In *E* XIX—XXIV und XXXII—XXXIV stehen drei Vorstellungen von der Gesetzgebung am Sinai neben einander; dass ihre Vereinigung das Werk eines der drei betreffenden Autoren wäre, zeigt sich in keiner Weise; man darf es dann aber auch nicht annehmen, denn a priori spricht Alles dagegen. — Wenn *G* XIV von J aufgenommen wäre, so müsste man doch wohl in Cap. XVIII, XIX einer Hindeutung darauf begegnen; doch findet sich selbst hier nicht die geringste Andeutung der Ereignisse, die nach der Darstellung jenes Capitels vor Kurzem Sodom und den anderen Städten und Lot widerfahren waren. Et sic in ceteris.

28) Die Beweise für die hier hinsichtlich des Charakters der Redaction aufgestellten Behauptungen finden sich in Anm. 4 ff. Den Conservativismus derselben bezeugt deutlich das Vorhandensein so vieler Doubletten (vgl. *G* XX mit XII, 10—20; *G* XXVI mit XXI; *G* XXIX ff. u. s. w.). Harmonistisch ist u. A. *G* XXVI, 15, 18; auch, wenngleich in andrer Weise, *G* XXII, 14—18; XXVIII, 13—16, und, wieder in andrer Art, die kleinen Zusätze zu E und J in *G* XL ff., die offenbar den Zweck haben, die kleinen Unebenheiten zu beseitigen, welche durch die fragmentarische Benutzung bald dieser, bald jener Tradition nothwendig entstehen mussten. Von der freien Bearbeitung der beiden Urkunden geben uns *E* VII—XII und *J* VI—XII die deutlichsten Beweise. Man vergleiche indess weiter unten § 13 und 16, wo der Nachweis geführt wird, dass die Redaction eine noch viel eingehendere gewesen ist, als es sich uns bis jetzt ergeben hat, und dass in derselben auch mehr als ein Stadium zu unterscheiden ist.

29) Vgl. einerseits die Untersuchung über das Alter der verschiedenen Urkunden in § 9 ff., andrerseits speciell hinsichtlich der Redaction von J E sowie vom gesammten Hexateuch § 13 und 16.

§. 9. Vorläufige Bestimmung der chronologischen Reihenfolge der Bestandtheile des Hexateuch.

Es war nicht wohl möglich, die Bestandtheile des Hexateuch aufzusuchen und zu zergliedern, wie wir dies in § 6—8 versucht haben, ohne hier und da die Frage zu berühren, in welchem chronologischen Verhältniss dieselben zu einander stehen. Die in dieser Hinsicht bereits gewonnenen oder doch unmittelbar aus der angestellten Untersuchung sich ergebenden Resultate fassen wir nun zusammen, noch vor dem Einholen des Zeugnisses der israelitischen Literatur und Geschichte über die Entstehung des Hexateuch (§ 10 und 11). Vollständig sind dieselben der Natur der Sache nach nicht, aber was uns der Hexateuch selbst lehrt, verdient, so fragmentarisch und negativ es auch sein mag, zusammengestellt und zum Vergleich mit den von andrer Seite her zu gewinnenden Ergebnissen in gesonderter Darstellung klargestellt zu werden. Diesen Zweck haben die folgenden Thesen.

1. Die „prophetischen" Ueberlieferungen des Hexateuch (JE) sind nicht zur Ergänzung oder Erweiterung der priesterlichen Traditionen (P) geschrieben und brauchen deshalb auch nicht jünger zu sein als diese[1].

[1] Vgl. § 8, A. 21—24. Auch bei Schrader (*Einl.* S. 313, Anm. a) findet sich die Behauptung, dass die „prophetischen Abschnitte" mit Rücksicht auf die Schrift des annalistischen Erzählers (P) geschrieben seien. Aber unter den Beispielen, welche er hierfür anführt, ist kein einziges wirklich beweiskräftig: entweder die Rücksichtnahme liegt gar nicht vor, oder sie findet sich in Versen, die nicht zu J E, sondern zu R gehören.

2. Die deuteronomischen Gesetze sind jünger, als die in die „prophetischen" Bestandtheile aufgenommenen Verordnungen, namentlich als das Bundesbuch. In dem Abschnitt *Deut.* V, 6—18, vgl. mit *Ex.* XX, 2—17, würde dies Verhältniss noch deutlicher in die Augen fallen, wenn in die letztere Perikope nicht spätere Zusätze aufgenommen wären und überdies sich einzelne Schreibfehler in dieselbe eingeschlichen hätten; trotzdem ist es auch bei dem gegenwärtigen Text klar, dass die Sache so liegt[2]. Die Parallelen zwischen *Ex.* XX, 23—XXIII, 33 und dem *Deuteronomium* sind besonders in Cap. XII—XX sehr zahlreich und derartig, dass die Priorität der erstgenannten Sammlung als unverkennbar bezeichnet werden muss; die wenigen Ausnahmen bestätigen in diesem Fall nur die Regel[3]. Das Verhältniss des *Deuteronomiums* zu *Ex.* XIII, 1, 2; 3—10; 11—16, zu der damit verwandten Perikope *Ex.* XII, 21—27, und zu den Bundesworten, *Ex.* XXXIV, 10—27, lässt sich nicht so leicht bestimmen

und wird demgemäss auch nicht von Allen in gleicher Weise aufgefasst. Es erscheint daher als das Richtigste, in Bezug hierauf vorläufig noch keine bestimmten Behauptungen aufzustellen[4]).

[2]) D ist offenbar der spätere, wenn er v. 12, 16 einschiebt: „wie Jahwe, dein Gott, dir befohlen hat"; v. 16 „und damit es dir wohlgehe" (vgl. § 7, A. 4); v. 14 „dein Ochse und dein Esel"; v. 18 „und sein Acker"; ebenso wenn er in v. 18 das zweite לא־תחמד durch לא־תתאוה ersetzt und בית an eine andre Stelle bringt, wodurch es bei ihm die bestimmtere Bedeutung „Wohnung" erhält, während es *E* XX, 17 das Ganze ist, dessen Theile hinterher mit Wiederholung von לא־תחמד aufgezählt werden. Dem steht gegenüber, dass וכל־תמונה, *E* XX, 4, eine Corruption von כל־תמונה in *D* V, 8 ist, und עד־שקר, *E* XX, 16, eine Verdeutlichung von עד־שוא in *D* V, 18 (vgl. v. 11; *E* XX, 7). Es steht aber durchaus nichts im Wege, diese Lesarten im *Ex.* auf Rechnung der Abschreiber zu setzen. Wichtiger ist, dass im Dekalog, auch in dem in *E* XX, folgende deuteronomische Wendungen gebraucht worden: „dein Fremdling, der in deinen Thoren ist" (v. 10); „damit deine Tage verlängert werden" (v. 12); „in dem Lande, das dir der Herr, dein Gott, giebt" (v. 12) [vgl. § 7, A. 4]. Aber wenn man es auch für unwahrscheinlich hält, dass D diese Wendungen im Dekalog gefunden und dieselben sich angeeignet haben sollte, so ist doch die Annahme gestattet, dass sie aus der deut. Recension in die des Exodus herübergenommen sind: nichts ist natürlicher, als dass Parallelen durch die Redactoren oder Abschreiber einander gleichförmiger gemacht werden. Der wesentlichste Unterschied der beiden Recensionen, der zwischen *E* XX, 11 und *D* V, 14[b] (von למען an), 15, lässt mehr als eine Erklärung zu. Die Verse *D* V, 14[b], 15 sind ganz in der Schreibweise des D gehalten und deshalb sicher von seiner Hand. Dass derselbe indess diese Motive an Stelle des Hinweises auf das Schöpfungswerk, *E* XX, 11, angeführt haben sollte, ist nicht wahrscheinlich; sonst zeigt er im Dekalog wohl eine erweiternde Thätigkeit, lässt aber nichts weg. Vielmehr ist *D* V, 14[b], 15 als ein Zusatz des D zu betrachten, dann aber auch *E* XX, 11 als eine spätere Erweiterung des dem D vorliegenden Textes. Vgl. auch § 16, A. 12.

[3]) Das Verhältniss von D zum Bundesbuch ist nicht überall das gleiche, immer aber das des späteren zu dem früheren Gesetzgeber. Die Erlaubniss, Altäre zu bauen, *E* XX, 24—26, wird in *D* XII ff. aufgehoben; die Festgesetzgebung *E* XXIII, 14—18 (vgl. XIII, 3—10; XXXIV, 18, 22, 23) wird durch die Einsetzung des einen Heiligthums sehr wesentlich modificirt, allerdings unter Beibehaltung der Dreizahl der Feste und einer grösseren Anzahl von Redewendungen; an die Stelle der Bestimmung über das Sabbatjahr, *E* XXIII, 10, 11, tritt *D* XV, 1 ff. eine andre, in der שמטה, *E* XXIII, 11 in veränderter Bedeutung gebraucht wird, *D* XV, 1—3, 9; XXXI, 10. An andern Stellen übernimmt D einfach das ältere Gesetz, mit Weglassung des nicht mehr Passenden und mit Hinzufügung einiger Einzelheiten. So ist *D* XV, 12—18 mit *E* XXI, 2—11 zu vergleichen: die symbolische Handlung am Heiligthum hat nun keinen Zweck mehr, da D nur ein einziges kennt; die Ausstattung des freigelassenen Sclaven setzt er hinzu; — ferner *D* XIX, 1—13 mit *E* XXI, 12—14: an Stelle der vielen Altäre Jahwes treten die ausdrücklich angewiesenen Freistädte; — *D* XIX, 19—21 ist eine Umschreibung der *E* XXI, 23, 24

gegebenen Regel; — *D* X, 19; XIV, 29 u. s. w. ist im Geiste von *E* XXII, 20—23; XXIII, 9 gehalten, aber an Stelle des negativen Ausdrucks „nicht unterdrücken" tritt der positive „unterstützen"; — *D* XVI, 19 ist eine Erklärung von *E* XXIII, 8; — *D* XV, 7—11 eine Erweiterung von *E* XXII, 24; ebenso wird *E* XXII, 28—29; XXIII, 19^{a} (vgl. XIII, 11—16; XXXIV, 19, 20, 26^{a}) in *D* XV, 19—23 (vgl. XIV, 22—29) und *E* XXII, 30 in *D* XIV, $1—21^{a}$ näher ausgeführt. Die Bestimmung *D* XIV, 21^{b}, die hier nicht an der richtigen Stelle steht, ist sicher auch aus *E* XXIII, 19^{b} (vgl. XXXIV. 26^{b}) übernommen. Auch die Schlussparänese, *E* XXIII, 20—33, wenigstens ein Theil derselben, lag D bereits vor: Cap. VII, 20^{a}, 22 nimmt er v. 28, 29 fast wörtlich aus derselben herüber, obgleich diese Verse mit seiner Vorstellung von der grossen Zahl der Israeliten (Cap. X, 22) und der Eroberung des Landes (Cap. IX, 3) in starkem Widerspruch stehen.

In *D* XXI—XXV stimmen einige Anordnungen und Ermahnungen mit den im Bundesbuch enthaltenen sachlich überein, aber ohne dass ihre Entlehnung aus demselben nachweisbar wäre. Vgl. *E* XXI, 16 mit *D* XXIV, 7; *E* XXII, 20—23 mit *D* XXIV, 14, 15; *E* XXII, 24 mit *D* XXIII, 20; *E* XXII, 25, 26 mit *D* XXIV, 6, 10—13. Das Gleiche gilt von *E* XXIII, 4, 5 im Vergleich mit *D* XXII, 1, 4; doch erscheint hier das Bundesbuch, das von dem Ochsen und Esel „deines Feindes" („deines Hassers") spricht, weniger ursprünglich als D, der „deines Bruders" hat. Ein Beweis für die Priorität von D ist dies gleichwohl nicht, denn die Ausdrücke sind verschieden, und überdies ist der Abschnitt *E* XXIII, 4, 5, der nicht in den Zusammenhang passt, ein späterer Zusatz (§ 5, A. 1).

[4]) Hier die Einzelheiten, welche für die Bestimmung des Verhältnisses zum *Deut.* in Betracht kommen. a. *E* XIII, 2 ist eine sehr kurze und allgemeine Bestimmung, die der Sache nach mit *E* XXII, 28^{b}, 29; XXXIV, 19, 20^{ab} parallel und in v. 11—16 näher ausgeführt ist; s. hierüber unter c.; b. *E* XIII, 3—10, die Thora über das Mazzothessen, auf welche *E* XXIII, 15; XXXIV, 18 verwiesen wird, indess nicht von Seiten der Verfasser dieser Bestimmungen, sondern von R, der dieselben nach *E* XIII aufnahm; vielmehr sind eben diese Bestimmungen in v. 3—10 näher ausgeführt und also älteren Datums. *D* XVI, 1—8 stimmt sachlich mit der genannten Thora überein; vgl. 3^{a}, 3^{b}, 4^{a}, 8 mit *E* v. 6^{a}, 8 f.; 7, 6^{b}; doch erscheint dieser Abschnitt weniger ursprünglich, wenn man auf die Verbindung von mazzôth und phésach, auf die in v. 3 gegebene Motivirung (לחם עני, בחפזון), sowie auf das Verhältniss von v. 8 zu *E* v. 6^{b} achtet. Mit *E* v. 8 (= v. 14, 15; *E* XII, 25—27) ist zu vergleichen *D* VI, 7, 20 ff.; XI, 19; *J* IV, 6 ff., 21 ff.; mit v. 9 (= v. 16) *D* VI, 8; XI, 18, — Parallelen, die in der That sehr auffallend sind und sehr für die Vermuthung sprechen, dass der Abschnitt *E* XIII, 3—10 gleichfalls in den Kreisen entstanden ist, aus welchen das *Deut.* stammt. c. *E* XIII, 11—16, die Weihe der Erstgeburt, ist ebenfalls nach Massgabe der angeführten Parallelen mit dem *Deut.* verwandt; man vergleiche dazu v. 12 (שגר) mit *D* VII, 13; XXVIII, 4, 18, 51; v. 13; *E* XXXIV, 20 (ערף) mit *D* XXI, 4, 6. Doch findet sich im *Deut.* weder XV, 19—22, noch sonst irgendwo die Bestimmung, dass die menschliche Erstgeburt Jahwe geweiht werden soll, so dass die Verwandtschaft sich in diesem Fall nicht als eine vollkommene Uebereinstimmung erweist. d. Ueber *E* XII, 21—27 vgl. § 6, A. 7. Auf die Uebereinstimmung zwischen v. 24—27

und *E* XIII, 8, 14, 15 und Par. ist dort bereits hingewiesen worden. Was in v. 21—23 vorhergeht, ist zwar nicht von P^2 selbst, aber doch in seinem Geist und Stil geschrieben. In *D* XVI, 1—8 findet sich von den dort vorgeschriebenen Gebräuchen — nach v. 24 חק עד־עולם — keine Spur, ja nicht einmal Raum für dieselben; das würde zu der Annahme führen, dass *E* XII, 21—27 jünger ist als das *Deut.*; e. in dem Abschnitt *E* XXXIV, 10—27 ist das Original, ein ritueller Dekalog, von der doppelten Bearbeitung, welche dasselbe erfahren hat, wohl zu unterscheiden. Es wird sich später herausstellen, dass wenigstens der zweite Bearbeiter vom *Deut.* abhängig ist; die Bestimmungen, welche D mit dem Original gemein hat (vgl. v. 18 mit *D* XVI, 1, 3; v. 23 mit *D* XVI, 16; v. 25^b mit *D* XVI, 4; v. 26^b mit *D* XIV, 21^b), kommen auch sonst vor (*E* XXIII, 14, 15, 18^b, 19^b) und brauchen also nicht gerade den „Bundesworten" entlehnt zu sein; dass D den ersten Bearbeiter des Originals gekannt habe, ist nicht zu erweisen. S. indess auch § 8, A. 18; § 13, A. 21, 29, 32.

III. Die deuteronomisch gefärbten historischen Stücke sind zum Theil Bearbeitungen bzw. Erweiterungen „prophetischer" Ueberlieferungen und dann natürlich jünger als diese; theilweis sind sie selbständiger, dann aber auch fast stets mit JE parallel und von dieser Urkunde abhängig. Es liegt in der Natur der Sache, dass dies Verhältniss nicht überall mit gleicher Deutlichkeit sich zeigt; zumeist aber ist es unverkennbar, — auch da, wo der Deuteronomist oder seine Nachfolger sich in ihren Vorstellungen von den Ereignissen ziemlich weit von JE entfernen[5].

[5]) Vgl. Graf, gB. S. 9—19; W. H. Kosters, *de historiebeschouwing van den Deuteronomist;* Kayser, a. a. O. S. 141—146; Wellh. XXII, 465—473, und in Betreff der von $D^{2.3.}$ bearbeiteten Abschnitte und Ueberlieferungen § 7, A. 20 (über *D* XXXI); 22 (*D* XXVII, XXXIV); 25, 27, 28 (*J* I—XII, XIII—XXIV). Hinsichtlich des oben dargelegten Verhältnisses von D zu JE herrscht im Grunde Uebereinstimmung; erst bei der Frage, ob D auch die historischen Berichte von P voraussetzt und in seiner Weise bearbeitet, zeigen sich Meinungsverschiedenheiten, worüber Anm. 6 das Nähere. An dieser Stelle muss ich mich auf die Andeutung der Parallelen zu JE und der wichtigsten Beweise für die Abhängigkeit des D beschränken. In *D* I, 6—19 ist sowohl *E* XVIII, 13—27 wie *N* XI, 11—17, 24—29 benutzt. *D* I, 20—45 ist aus JE in *N* XIII, XIV entlehnt (§ 8, A. 14); v. 39, der nach den LXX zu verbessern ist, ist hiervon nicht ausgenommen; über v. 23 s. A. 9; in v. 22 und an a. St. findet sich eine Erweiterung bzw. Verschönerung des Originals von D's Hand. *D* II, 2—23 ist eine freie Bearbeitung von *N* XX, 14—23; XXI, 1 ff.; v. 24—III, 11 eine solche von *N* XXI, 21—35; dem Abschnitt III, 12—20 liegt dieselbe Anschauung von der Ansiedlung jenseit des Jordans zu Grunde, die uns in *N* XXXII begegnet, doch ohne dass wir in *D* III die Ausdrücke von P^2 (§ 6, A. 42) wiederfänden. In Betreff des Ereignisses am Sinai geben *D* V, IX, X (vgl. IV, XVIII, 16 ff.) die in *E* XIX—XXIV, XXXII—XXXIV sich findende Anschauung wieder; die Uebereinstimmung ist stellenweis eine wörtliche (vgl. besonders *D* IX, 9 mit *E* XXIV, 18; XXXIV, 28; v. 10 mit *E* XXXI, 18;

XXXII, 16; v. 12—14 mit *E* XXXII, 7—10 und die oben angeführten Autoren). Das Stillschweigen des D über die Offenbarung und Verkündigung des Bundesbuchs — das er indessen wohl kennt und benutzt, Anm. 3 — lässt sich entweder als ein überlegtes und absichtliches auffassen, da er ja nicht auf die Gesetzgebung zurückverweisen konnte, welche er durch die seine zu ersetzen beabsichtigte, oder aber als ein Beweis dafür, dass das Bundesbuch und die Bundesschliessung (*E* XX, 23—XXIII; XXIV, 3—8) in die Sinai-Ueberlieferung, welche ihm vorlag, noch nicht aufgenommen waren. Dasselbe gilt, mutatis mutandis, von den „Bundesworten", mit dem sich aus Anm. 4 ergebenden Vorbehalt. Vgl. Th. T. XV, 179 ff., 191 ff. und unten § 13, A. 32. — In *D* VI, 16; IX, 22 wird „Massa" genannt, das neben Meriba *E* XVII, 2—7; *N* XX, 1—13 vorkommt; ob D eine dieser beiden Ueberlieferungen bekannt war, lässt sich nicht entscheiden; die Erwähnung von Thab'era und Qibrôth hattaävah führt auf *N* XI, 1—3, 4 ff. — In *D* VIII, 3, 5, 16; XXIX, 5 wird die Mannavorstellung, die wir bei JE finden (*N* XI, 6—9; XXI, 4, 5) aufgenommen und paränetisch verwendet. Vgl. Th. T. XIV, 287 f. — *D* VIII, 15 scheint eine Anspielung auf *N* XXI, 4—9 zu sein. — *D* XI, 6 setzt die JE-Ueberlieferung über Dathan und Abiram voraus, die uns in *N* XVI, in Verbindung mit der von P über Qorach, vorliegt. — Die Verse XXIII, 5, 6 bringen Bileam in Beziehung zu (den Ammonitern und) den Moabitern, wie dies auch in *N* XXII bis XXIV geschieht: diese oder eine ähnliche, von *N* XXV, 6 ff.; XXXI (P) stark abweichende Ueberlieferung wird von D vorausgesetzt. — Aehnlich verhält es sich mit dem *D* XXIV, 9 vorliegenden Bericht über Mirjams Aussatz (*N* XII) und mit dem in Cap. XXV, 17—19 überlieferten über den Angriff Amaleks (*E* XVII, 8—16; der Verrath Amaleks lässt sich als eine Uebertreibung von D betrachten).

IV. Es ist nicht zu erweisen, dass der Deuteronomist und dessen Nachfolger die priesterlichen Gesetze und Ueberlieferungen gekannt haben. Diejenigen Stellen, welche gewöhnlich als Hinweise auf eine schriftliche priesterliche Thora aufgefasst werden, sind anders zu erklären[6]). Nirgends zeigt sich die deuteronomische Gesetzgebung in dem Maasse von der priesterlichen abhängig, wie von den in JE aufgenommenen Bestimmungen[7]). Von den Ueberlieferungen, welche wir in deuteronomischer Bearbeitung besitzen, rührt keine einzige von P her (§ 7, A. 20, 22, 25, 27, 28). Im Allgemeinen werden die historischen P-Berichte von D weder aufgenommen noch widerlegt, weil sie für ihn einfach nicht vorhanden sind[8]). Parallelen, die an und für sich zu einer entgegengesetzten Auffassung führen könnten, sind im Hinblick auf das Gesammtverhältniss von D zu P durchaus anders zu beurtheilen[9]).

[6]) Sowohl *D* X, 9 wie XVIII, 2 wird zu der Bestimmung, dass Levi kein Erbtheil erhalten soll, weil „Jahwe sein Erbtheil" ist, hinzugefügt: „wie er zu ihm gesagt hat". Wann? Natürlich zu der Zeit, als Levi zu dem heiligen Dienst ausgesondert wurde, d. h. als Israel in Jotba lagerte (*D* X, 7). Ein Hinweis auf ein älteres Gesetz liegt hier also nicht vor, am wenigsten ein

solcher auf *N* XVIII (v. 20), wo die Befugnisse und Einkünfte Levis ganz anders geregelt werden als *D* XVIII, 1–8. — *D* XXIV, 8 werden die Israeliten ernstlich ermahnt, sich nach alle dem zu richten, „was die levitischen Priester dich lehren werden (יורו׃); was ich ihnen geboten habe, das sollt ihr zu thun wahrnehmen". Hier wird auf die mündliche Thora der Priester über das Reine und Unreine verwiesen und zugleich die Ueberzeugung ausgesprochen, dass dieselben bei der Verkündigung der Thora die Organe Jahwes sind (vgl. *D* XXXIII, 10a und Par.; unten § 10, A. 4). An die in *L* XIII, XIV aufgezeichneten Thoras über den Aussatz und dessen Heilung denkt der Verf. nicht; wenn er diese im Sinn gehabt hätte, so hätte er sich anders ausgedrückt.

[7]) Die einzigen Gesetze, welche man in dies Verhältniss zu einander zu bringen geneigt sein könnte, sind *D* XIV, 3–20 und *L* XI, 2–47: das erstere erscheint dann als ein Auszug aus *L* XI, womit es im Sprachgebrauch (P) übereinstimmt. So, mit den meisten Auslegern, Riehm, *Stud. u. Krit.* 1868, S. 358 ff. Diese Ansicht suche ich in meinem *GvJ* I, 502–504 und unten § 14, A. 5 zu widerlegen. — Die anderen von Riehm a. a. O. angeführten Beispiele kommen an anderen Stellen unserer Untersuchung zur Sprache; dafür, dass D von P abhängig sei, sind sie keinesfalls beweisend.

[8]) Aus Anm. 5 hat sich bereits ergeben, dass D in seiner Anschauung von der Vergangenheit sich im Allgemeinen an JE anschliesst. Dies geht Hand in Hand mit einer vollständigen Ignorirung von P. Insbesondere gilt dies von P's sinaitischer Gesetzgebung, auf die in *D* V ff. auch nicht von ferne angespielt wird. Mit andern Worten: *E* XXV—XXXI, der Bericht über den Tabernakelbau u. s. w. in *E* XXXV–XL, und die gesammte Cultusordnung, *L* I—*N* X, existiren für den Verfasser jener Capitel gar nicht. Wenn man hinsichtlich der Bedeutung dieses Stillschweigens immer noch verschiedener Meinung sein kann, so ist dies doch auf Grund von *D* XII, 8, 9 unmöglich. Hier wird nämlich vorausgesetzt, dass im 40. Jahre nach dem Auszug die Freiheit, an mehr als einem Orte zu opfern, noch zu Recht bestand, während nach P das eine Heiligthum bereits vom Sinai an in Geltung getreten war. D spricht denn auch nirgends von dem aus *E* XXV ff. bekannten Tabernakel; Cap. XXXI, 14, 15 stammt nicht von seiner Hand, und ausserdem ist das dort erwähnte ôhel mo'éd das in *E* XXXIII, 7–11; *N* XI, 24 ff.; XII, 4 (JE) geschilderte. — Hierzu nehme man ferner, dass D den Josua als treuen Kundschafter nicht kennt (*D* I, 36; *J* XIV, 6–15; über „was dich betrifft" in v. 6 siehe § 7, A. 27); dass er Qades Barnéa und nicht die Wüste Pharan zum Ausgangspunkte der Kundschafter macht (*D* I, 19 ff.); dass er von dem Manna eine andre Vorstellung hat als P in *E* XVI (*D* VIII, 3, 5, 16); dass er Aaron nicht auf dem Berge Hor, sondern in Mosera sterben lässt (*D* X, 6); dass er von Qorach nichts weiss (*D* XI, 6) und keine Kenntniss von P's Vorstellung von den Ereignissen im moabitischen Gefilde und von der darin von Seiten des Bileam gespielten Rolle zeigt (*D* XXIII, 5, 6; vgl. IV, 3, gegenüber *N* XXXI, 8, 16; *J* XIII, 22; vgl. *N* XXV, 6–19). Unter den Einzelheiten aus P, die D in dieser Weise mit Stillschweigen übergeht, ist kaum eine, bei der man sagen könnte, sie hätte ihm Schwierigkeiten bereitet; nur durch die Annahme, dass ihm P unbekannt war, lässt sich sein Stillschweigen in befriedigender Weise erklären.

[9]) S. die in Anm. 5 angeführten Autoren; im Gegensatz zu der Kayserschen Beweisführung vgl. die Bemerkungen Nöldeke's in *JpTh* I, 348–351

und meine Antwort darauf in *Th. T.* IX, 533—536 zugleich mit der von Wellh. a. a. O. — Nöldeke beruft sich zunächst auf *D* IV, 41—43; XIX, 2—7 im Vergleich zu *N* XXXV, 9—34; *J* XX (s. jedoch § 7. A. 17, 29). Dann weist er hin auf

D I, 23, verglichen mit *N* XIII, 1—16. Die hier vorkommenden Namen hat D nicht gekannt, wenigstens nicht berücksichtigt, denn er rechnet Josua nicht zu den Kundschaftern. Die Uebereinstimmung beschränkt sich also auf die Zwölfzahl, die ebenso gut durch P aus D entlehnt sein kann, wenn sie nicht bereits bei JE sich fand: der Redactor von *N* XIII, XIV konnte dieselbe dieser letztern Urkunde nicht entnehmen, als er das Namenverzeichniss von P in sein Werk aufnahm.

D X, 3 (ארון עצי שטים), vgl. mit *E* XXV, 10 ff. Doch diese Lade wird nicht von Moses, sondern von Besaleël angefertigt; sie konnte als Ganzes kaum „eine Lade aus Sittimholz“ genannt werden, denn sie war mit Gold überzogen und von Cherubim überschattet; der Befehl zu ihrer Anfertigung steht *E* XXV in einem ganz andern Zusammenhang als *D* X, 1—5. Dazu kommt, dass JE die Lade (*N* X, 33—36; XIV, 44) und ihren Aufenthaltsort, das ôhel mo'éd (*E* XXXIII, 7—11 u. Par.), kennt. Man ist daher vollkommen zu der Annahme berechtigt, dass ihre Anfertigung auch bei JE erzählt war und aus dieser Urkunde von D in mehr oder weniger modificirter Gestalt entlehnt wurde: als *E* XXV, 10 ff. zur Aufnahme gelangte, musste natürlich die JE-Tradition in Wegfall kommen.

D X, 6 vgl. mit *N* XX, 22—29 und den andern Stellen aus P, in denen Eleasar als der Sohn und Nachfolger des Aaron erscheint. Indessen steht D in Betreff des Ortes, wo Aaron starb und Eleasar sein Nachfolger wurde, mit *N* XX im Widerspruch; er kann also aus dieser Ueberlieferung nicht geschöpft haben und brauchte es auch nicht zu thun, da Eleasar ben Aaron auch bei JE sich fand (*J* XXIV, 33).

D I, 38; III, 28 u. s. w. vgl. mit *J* XIV ff., wo Josua Kanaan in der That durch das Loos vertheilt. Doch bleibt es zweifelhaft, ob הנחיל (ohne בגורל) diese Bedeutung hat; und wenn wirklich D und P diese Vorstellung von der Vertheilung mit einander gemein haben (vgl. § 7, A. 27), so liegt jedenfalls kein bestimmter Grund vor, P die Priorität hierbei zuzusprechen.

D XXXII, 48—52; XXXIV lassen sich nur „als Erweiterung des fast noch im genauen Wortlaut erhaltenen Berichts der Grundschrift“ auffassen. *D* XXXII, 48—52 gehört jedoch sicher zu P, in *D* XXXIV sind JE, die Zusätze des D, und P von einem Redactor zu einem Ganzen verarbeitet. Vgl. § 7, A. 22 unter No. 6.

J IX, 27^b, ein Zusatz des D zu v. 27^a, aus P herstammend. Siehe indess § 6, A. 48; 7, A. 26.

J XVIII, 3 ff., Zusatz des D zu v. 1, 2, gleichfalls aus P. Vgl. jedoch § 6, A. 52; 7, A. 27.

J XXII, deuteronomische Bearbeitung einer P-Tradition. Siehe jedoch § 6, A. 53; 7, A. 27.

D X, 22 vgl. mit *G* XLVI, 8—27; *E* I, 5. Aber „was ist älter, die runde Zahl 600 000 in *E* XII, 37 und Par., oder die genauen genealogischen Verzeichnisse *N* I und XXVI? Nöldeke selbst hat uns gezeigt, dass diese auf Grund der erstgenannten Zahl frei erfunden seien. Wohl, ganz ebenso ist

dann auch die Zahl 70 in *D* X, 22 viel älter, als das Verzeichniss der Nachkommen Jakobs in *G* XLVI, 8—27, das als ein „Machwerk" aus sehr später Zeit erscheint, wie allein schon v. 21 beweisen kann" (*Th. T.* IX, 533 f.).

Diese Parallelen, die schon an sich sehr unwesentlich und zweifelhaft erscheinen, sind natürlich durchaus nicht im Stande, das in Anm. 8 gewonnene sichere Resultat zu entkräften.

Ueber das Alter P's im Verhältniss zu JE und D wird durch die Thesen I und IV nichts bestimmt: P kann jünger sein als D und, a fortiori, als JE, aber auch mit einer dieser beiden Ueberlieferungen gleichzeitig, oder sogar älter als JE und dann erst recht älter als D, wenn seine Urkunde nur diesen beiden letztern aus irgendwelchen Ursachen unbekannt geblieben ist. Die schliessliche Entscheidung unter diesen verschiedenen Möglichkeiten wird u. a. von dem Zeugniss der israelitischen Literatur und Geschichte abhängen (§ 10 und 11). Aber schon an dieser Stelle, nachdem die Grenzen zwischen den drei Gruppen festgestellt sind, lässt sich wenigstens ihr vermuthlicher historischer Gehalt bestimmen und daraus das wahrscheinliche Ergebniss der weiteren Untersuchung herleiten. Von den Beispielen, welche oben (§ 4, A. 17 ff.) für den unhistorischen Charakter des Hexateuch angeführt wurden, sind, wie es sich jetzt zeigt, die schwerwiegendsten aus P entlehnt[10]. Ueberall, wo die Berichte dieser Urkunde mit denen der JE- und D-Ueberlieferung verglichen werden können, stehen sie der Wirklichkeit ferner als jene[11]. Höchstwahrscheinlich ist also P der jüngste Berichterstatter[12].

[10]) Vgl. besonders § 4, A. 19: die dort angeführten Genealogieen gehören sämmtlich zu P. Die — gänzlich unhistorische — Vorstellung von Israels Ansiedlung jenseit des Jordans und von der Vertheilung des Landes durch das Loos zeigt sich bei P in entwickeltster Gestalt (§ 4, A. 20; 6, A. 52).

[11]) Es ist nicht leicht, die Grenzen so zu bestimmen, wie es für eine solche Vergleichung nöthig ist, wenn dieselbe nicht ihre Beweiskraft verlieren soll. Ich führe deshalb nur einige Proben an, um so mehr, da ich später auf diesen Punkt zurückkomme (§ 15). Wenn P, offenbar mit Bezug auf die Einrichtung des Cultus durch Moses, in seinen Erzählungen von den Erzvätern weder Altäre noch Opfer erwähnt, und die Feindschaft zwischen Esau und Jakob, die in JE eine so wichtige Stelle einnimmt, durch seine Anschauung von ihrem gegenseitigen Verhältniss einfach ausgeschlossen ist (*G* XXXV, 27—29; XXXVI, 6—8), so zeigt er deutlich, dass er sich um die Wirklichkeit wenig kümmert und die historische Wahrscheinlichkeit Ueberlegungen anderer Art unterordnet. Im Unterschiede von JE lässt er Moses und Aaron die gänzliche Freilassung Israels fordern und charakterisirt die egyptischen Plagen als Ausflüsse eines Wettstreites zwischen diesen und den Zauberern Pharaos (§ 6, A. 6); ebenso nimmt er dem Auszug das Gepräge der Eile und Flucht (*E* XII, 1—20, 28, 40, 41; vgl. dagegen v. 29—39); den Durchzug durch das Schilfmeer schildert er als ein Gehen auf dem Trocknen zwischen den zur Seite aufgethürmten Wassermassen (§ 6, A. 8); in dem Manna sieht er nicht eine dürftige und wenig

schmackhafte Speise, sondern Himmelsbrot, mit dem Israel gesättigt wird (*Th. T* XIV, 287 ff.). Dass seine Anschauungen hier meist minder wahrscheinlich, dann aber auch jünger sind als die von JE, ist m. E. nicht zu leugnen.

[12]) Siehe unten § 15.

§. 10. Der Hexateuch und die übrigen Bücher des alten Testaments.

Für die Altersbestimmung des Hexateuch im Ganzen sowie seiner einzelnen Bestandtheile ist es von der grössten Wichtigkeit, die Bücher *Genesis—Josua* sowohl mit den übrigen Büchern des alten Testaments wie mit der aus denselben sich ergebenden Geschichte des israelitischen Volkes und seiner Religion zu vergleichen. Der erstgenannte literarische Vergleich muss der Untersuchung der Stellung, welche die Gesetze in der Geschichte einnehmen, vorhergehen, weil seine Ergebnisse bei dieser Untersuchung die Voraussetzung bilden. Derselbe hat die Aufgabe, in den übrigen Büchern sowohl die Hexateuchcitate im engern Sinne wie die nach Inhalt und Form übereinstimmenden Stellen aufzusuchen, in welchen uns eine gegenseitige Abhängigkeit oder doch Verwandtschaft entgegentritt. Es versteht sich von selbst, dass bei dieser wie bei jeder Vergleichung die verschiedenen möglichen Erklärungen zu berücksichtigen sind, dass die Wahl zwischen denselben zuweilen eine unsichere ist, und dass das Urtheil über die doppelsinnigen Erscheinungen sich nach den nur auf einerlei Weise zu erklärenden richten muss.

Die prophetischen Schriften werden vor den historischen und diese wiederum vor den poëtischen behandelt, weil das Alter der ersteren am Wenigsten, das der letztgenannten am Meisten dem Zweifel bzw. dem Streit der Meinungen unterworfen ist. In jeder dieser drei Gruppen beginnen wir, soweit es thunlich ist, mit den jüngeren Büchern, weil dies Verfahren für das Fortschreiten vom Sicheren zum Zweifelhaften bzw. Unsichern die beste Garantie giebt.

A. Die Propheten.

Insbesondere gilt es hier zu achten 1) auf das Verhältniss der Propheten zur Thora im Allgemeinen; 2) auf diejenigen Stellen in ihren Schriften, welche zu gewissen Gesetzen oder geschichtlichen Ueberlieferungen des Hexateuch augenscheinliche Parallelen enthalten.

1) Während das Buch *Daniel* (Cap. IX, 11, 13) und Maleachi (Cap. III, 22, vgl. 7) den Moses als Gesetzgeber erwähnen, kommt derselbe bei den älteren Propheten in dieser Thätigkeit nicht vor. Deutero-

Jesaja (Cap. LXIII, 11, 12) kennt ihn als den Führer Israels beim Durchzug durch das Schilfmeer und in der Wüste; Jeremia (Cap. XV, 1), stellt ihn als Propheten neben Samuel, Micha (Cap. VI, 4) als den Befreier Israels aus der Knechtschaft Egyptens neben Aaron und Mirjam; Hosea endlich hat ohne Zweifel ihn im Auge, wenn er (Cap. XII, 14) die Befreiung aus Egypten und die weitere Führung des Volks „einem Propheten" zuschreibt[1]).

Aber auch ohne die Erwähnung des Moses als des Gesetzgebers hätten die vor Maleachi lebenden Propheten auf das Gesetz hinweisen können. Soviel ist klar, dass sie dasselbe nicht als den mit göttlicher Autorität bekleideten Codex betrachten, dem sie zugleich mit dem gesammten israelitischen Volk unterworfen sind: von einem derartigen Verhältniss findet sich keine Spur[2]). Am Wenigsten erkennen sie die Autorität der ceremoniellen Vorschriften an, gegen die sie sich — wenn wir von Ezechiel und einzelnen Aussprüchen über den Sabbat (*Jes.* LVI, 1—8; LVIII, 13; *Jer.* XVII, 19—27) absehen — gleichgiltig zeigen, oder die sie gar, wie es namentlich Jeremia (Cap. VII, 21—23), Jesaia (Cap. I, 11—15), Micha (Cap. VI, 6) und Amos (Cap. IV, 5; V, 21—27) thun, ausdrücklich nicht zu den Geboten Jahwes rechnen[3]). Was sie die Thora, die Unterweisung, Jahwes nennen, ist kein Gesetzbuch, sondern die Gebote und Ermahnungen, die er durch seine Dolmetscher, durch Priester und Propheten, seinem Volke früher hat zu Theil werden lassen oder noch in der Gegenwart mittheilt. Zumeist haben wir dabei an mündliche Unterweisung zu denken; dass indess die „Thora" auch schriftlich vorhanden war, wird an einer Stelle (*Hos.* VIII, 12) ausdrücklich ausgesprochen und geht auch sonst aus dem Zusammenhang der Rede als wahrscheinlich hervor (*Am.* II, 4; *Jer.* XLIV, 10, 23 u. s. w.; *Ez.* V, 6, 7; XI, 12, 20 u. s. w.)[4]). Auch des Bundes zwischen Jahwe und Israel wird von einigen Propheten, besonders von Jeremia, an einzelnen Stellen so gedacht, dass ihnen dabei offenbar eine schriftliche Urkunde der Bedingungen, unter welchen derselbe geschlossen wurde, vorschwebt[5]).

[1]) Der Text von *Jes.* LXIII, 11 ist corrumpirt, משה ist wahrscheinlich später hinzugesetzt; es bleibt dann aber immer noch v. 12.

[2]) Als die Propheten, von denen wir Schriften besitzen, auftraten, waren seit Moses bereits wenigstens fünf Jahrhunderte verflossen. Ein durch seinen Ursprung und durch ein so hohes Alter ehrwürdiges mosaisches Gesetzbuch, das überdies selbst eine ganz singuläre Autorität für sich in Anspruch nahm (z. B. *D* IV, 2; XIII, 1), müsste von den Propheten, welche es anerkannten, oft citirt und dem Volk gegenüber gebraucht worden sein. Doch ist bei ihnen keine Spur von dem „dort steht geschrieben" zu entdecken. Soweit ihnen

geschriebene Gesetze bekannt sind (vgl. Anm. 4), erwähnen sie — besonders die vor dem Exil lebenden — dieselben doch äusserst selten und durchaus nicht in dem Tone der unbedingten Unterwerfung, in dem sie von einem wirklich mosaischen Gesetz sicher gesprochen haben würden. Bei der Beurtheilung dieser Thatsache darf allerdings nicht ausser Acht gelassen werden, dass sie selbst das Bewusstsein hatten, Jahwes Vertraute (*Am.* III, 7) und „Männer des Geistes" (*Hos.* IX, 7) zu sein, aber daraus allein ist ihre selbständige Haltung nicht zu erklären; wäre „die Thora Jahwes" zu ihrer Zeit bereits codificirt gewesen, so hätten sie nicht gewissermassen mit Umgehung derselben die Verehrung Jahwes ordnen und befördern können.

[3]) Ueber den Sabbat in den proph. Schriften vgl. § 11, A. 22, über Ezechiel unten Anm. 10—12 und § 11 passim. Hier beschränke ich mich auf die oben angeführten Stellen, die sich auf die Opfer und die der Verehrung Jahwes dienenden Feste beziehen. Man kann nicht behaupten, dass die Propheten den Cultus unbedingt verwerfen. Vielmehr ist auch nach ihrer Ueberzeugung z. B. das Opfer ein wesentlicher Bestandtheil der wahren Gottesverehrung (*Jes.* LVI, 7; *Sach.* XIV, 16—19; *Mich.* IV, 1 ff.; *Jes.* II, 1 ff.; XVIII, 7; XIX, 19 ff. u. s. w.). Sie wenden sich, wie der Zusammenhang oft genug zeigt, gegen Diejenigen, die mit der Betheiligung am Cultus genug gethan zu haben meinen und grossen Eifer auf diesem Gebiet mit der Vernachlässigung der sittlichen Forderungen Jahwes für verträglich halten, die deshalb auch der Gunst Jahwes sicher zu sein glauben, so lange seine Altäre rauchen und seine Heiligthümer aufgesucht werden (vgl. *Jer.* VII, 8 ff. u. s. w.). Aber aus der Art und Weise, in welcher die Propheten diese ihre moralische Ueberzeugung aussprechen und dem Volk gegenüber vertreten, geht hervor, dass sie den Cultus durchaus nicht als gleichfalls und in gleicher Weise von Gott geordnet betrachten, nicht als den Ausfluss eines ebenso positiven und mit gleichem Nachdruck eingeschärften göttlichen Gebotes, — wie es doch der Fall sein müsste, wenn die uns bekannte mosaische Thora zu ihrer Zeit vorhanden und in Geltung gewesen wäre. Man betrachte in Bezug hierauf alle die oben angeführten Stellen. Jeremia's Zeitgenossen hätten seiner Versicherung Cap. VII, 22 („denn ich habe euren Vätern des Tages, da ich sie aus Egyptenland führte, nichts gesagt noch geboten von Brandopfern noch Schlachtopfern") ein „unwahr" entgegenhalten können, wenn ihnen die Gesetze des P, z. B. *L* I—VII, bekannt gewesen wären. Auf die Frage des Jesaja: „wenn ihr kommt, um mein Angesicht zu sehen (l. לִרְאוֹת), wer hat von euch gefordert, meine Vorhöfe zu zertreten?" (Cap. I, 12) hätte dann die Antwort lauten müssen: Jahwe selber. Ganz klar spricht sich vor Allen Amos aus. Seine starken Ausdrücke in Cap. V, 21, 22 sind nicht zu erklären, wenn die Feste, die Brandopfer und Gaben von Jahwe selbst bestimmt waren. Auf die Frage, welche er daran anschliesst (v. 25): „hast du mir in der Wüste die 40 Jahre lang Schlacht- und Speisopfer dargebracht, Haus Israel?" erwartet er eine verneinende Antwort, während die Gesetze und Ueberlieferungen des P eine bejahende fordern. Ebenso deutlich ist Cap. IV, 4, 5. Ironisch fordert er seine Hörer auf, ihre (jährlichen) Opfer täglich und die (alle drei Jahre fälligen) Zehnten jeden dritten Tag darzubringen, Dankopfer auf gesäuertem Brot anzuzünden und freiwillige Gaben ausrufen zu lassen, „denn" — fährt er fort — „so thut ihr gern", oder: „das ist eure Liebhaberei". Hätte er sich so ausdrücken können, wenn die Israeliten hierdurch sich Jahwes

Geboten gehorsam bezeigten und höchstens darin allzu eifrig waren? — Vgl. dagegen die Beweisführung von K. Marti in JpTh. 1880, S. 308—323; derselbe erklärt die proph. Stellen über das Opfer in der Regel ganz richtig, formulirt aber die Schlussfolgerung, die sich daraus in Bezug auf die Priesterthora ergiebt, unrichtig und erwirbt sich nur dadurch das Recht sie zu verwerfen. Unsre Behauptung: die Polemik der Propheten gegen die Religion ihrer Zeitgenossen würde sicher formell eine andre gewesen sein, wenn sie gleich ihnen eine Ritualgesetzgebung gekannt und anerkannt hätten, — diese Behauptung wird auch von Marti nicht widerlegt.

[4]) Der ursprüngliche Sinn von תורה ist: Anweisung in Betreff desjenigen, was in einem bestimmten Falle geschehen soll. In seiner Abh. *„über die von den Propheten des VIII. Jahrh. vorausgesetzte Entwicklungsstufe der isr. Religion“* (Stud. u. Krit. 1876, S. 599—664) zieht Smend mit Recht hieraus die Folgerung, dass Thora zunächst die Unterweisung des Priesters bedeutete, welcher im Namen Jahwes (über Rein und Unrein, aber auch, was hier vor Allem in Betracht kommt) über Recht und Unrecht belehrte. In dieser Bedeutung wird das Wort von unsern ältesten Zeugen gebraucht: Amos (Cap. II, 4, worüber sogleich mehr!) und Hosea (Cap. 4, 6, wo der Priester als Träger der Thora erscheint und die letztre von dem Propheten mit der wahren Gotteserkenntniss identificirt wird; VIII, 1, wo die Sünde wider Jahwes Thora mit der Uebertretung seines Bundes parallel steht; v. 12, der ebenso wie v. 1 nach Cap. IV, 6 zu erklären ist; s. unten!). Aber auch spätere Autoren zeigen, dass ihnen dieser ursprüngliche Zusammenhang zwischen „Priester“ und „Thora“ wohl bekannt ist: Thora bleibt jederzeit die vox propria für die Bezeichnung der priesterlichen Entscheidungen, besonders in Rechtssachen. Vgl. *D* XXXIII, 10 (aus der Zeit Jerobeams II; Levi ist Subject; parallel mit „den Rechtssprüchen“ [משפטים] Jahwes); *Mich.* II, 11 (die Priester „zeigen“, geben Thora, für Geld); *Zeph.* III, 4 (חמסו תורה, von den Priestern); *Jer.* II, 8 (die Priester תפשי התורה); XVIII, 18 (Thora und Priester gehören zusammen, wie Rath und Weiser, Wort und Prophet: um so wichtiger, da Jeremia hier die vox populi wiedergiebt); vielleicht auch noch andre Stellen aus Jeremia, die gleich nachher zur Besprechung kommen; *Hab.* I, 4 (parallel mit משפט); *Ez.* VII, 26 (= *Jer.* XVIII, 18 mit kleinen Aenderungen; „Thora und Priester“ sind unverändert beibehalten); XXII, 26; XLIV, 23, 24; *Hagg.* II, 11 („frage die Priesterthora“ — über Rein und Unrein, v. 12, 13); *Mal.* II, 6—9 (eine höchst merkwürdige Stelle, zu vgl. mit *D* XXXIII, 8—11). — Indess blieb der Gebrauch der „Thora“ nicht auf die Thätigkeit der Priester als der Dolmetscher des göttlichen Willens beschränkt: der Prophet straft nicht nur die vergangenen und gegenwärtigen Sünden, sondern giebt auch Anweisung, was geschehen soll; daher kann auch seine Verkündigung „Thora Jahwes“ genannt werden. So bei Jesaja — dem hochgestellten und einflussreichen Propheten! —, der diesen Ausdruck sogar durchgängig in diesem Sinn gebraucht (Cap. I, 10; II, 3 [= *Mich.* IV, 2]; V, 24; VIII, 16, 20, vgl. v. 1 ff.; XXX, 9), ähnlich wie er die Propheten die Lehrer („moreh“) der Bürger Jerusalems nennt (Cap. XXX, 20). Es ist sehr natürlich, dass auch Andre sich diesem Sprachgebrauch anschliessen, wie Jeremia, Cap. VI, 19 (parallel dazu „meine Worte“); XXVI, 4 (vgl. v. 5), vielleicht auch Cap. IX, 12; XVI, 11; XXXII, 23 (Stellen, wo allerdings auch die dem Propheten nicht unbekannte geschriebene Thora gemeint sein kann; s. unten); ferner

Deutero-Jesaja, Cap. XLII, 4 (von der Verkündigung des Knechtes Jahwes); vielleicht auch Cap. XLII, 21, 24; LI, 4, 7; endlich Sacharja, Cap. VII, 12 (wo auf התורה folgt: „und die Worte, welche Jahwe gesendet hat durch seinen Geist, durch den Dienst der früheren Propheten“, vgl. Cap. I, 2—6).

„Die Thora Jahwes“ ist also bei den Propheten keineswegs ein abgeschlossenes Ganzes aus der Vorzeit, sondern die fortlaufende und oft erneuerte Verkündigung des göttlichen Willens an Israel. Es stand selbstverständlich der schriftlichen Aufzeichnung dieser „Verkündigung“ nichts im Wege. Etwas derartiges hat denn auch bereits Hosea im Sinn, Cap. VIII, 12, wo Jahwe sagt: „Ich schreibe (oder: schreibe ich) ihm (Israel) vor zehntausend meiner Thoras, sie werden doch angesehen wie die eines Fremden“. Der Text ist unsicher; meine Uebersetzung giebt die Lesart Hitzigs (רִבּוֹ תורתי) wieder, die sich durch ihre genaue Anlehnung an die überlieferte Schreibweise empfiehlt. Gegen dieselbe spricht jedoch sowohl der Gebrauch von רִבּוֹ, das sich sonst nur bei viel späteren Autoren findet, wie die starke Uebertreibung, die in der Zahl Zehntausend liegt, und die überdies durch den Zusammenhang keineswegs gerechtfertigt erscheint. Das Qeri רֻבֵּי, „die meisten“, ist nicht besser. Vielleicht müssen wir uns dazu verstehen, mit Graetz (*Gesch. der Juden* II, 1, S. 469 f.) einfach zu lesen: דִּבְרֵי תוֹרָתִי: „schreibe ich ihm vor die Worte meiner Thora, sie werden u. s. w.“ Dieser Ausspruch des Hosea (nicht כתבתי, sondern אכתב) ist allerdings nur hypothetisch; trotzdem kann er als ein Beweis dafür gelten, dass ihm das Aufzeichnen der Thora nichts Fremdes war und also höchstwahrscheinlich schon einmal vorgekommen war oder doch damals vorkam. Cap. VIII, 1 stimmt damit überein; die „Uebertretung des Bundes“ mit Jahwe lässt sich wenigstens ohne Schwierigkeit als Verletzung einer von ihm aufgezeichneten Bundesacte auffassen. Als die Hüter, wenn nicht als die Aufzeichner solcher Urkunden haben wir uns (Cap. IV, 1—10) die Priester zu denken, denen diese Thätigkeit indess nach Hoseas Urtheil keineswegs eine höhere Stellung oder einen grösseren Einfluss auf das Volk verleiht. — Auf Grund dieser Andeutungen Hoseas finden wir nun eine solche schriftliche Thora, wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit, bereits bei Amos (Cap. II, 4), der den Bewohnern Judas vorwirft, dass sie „die Thora Jahwes vernachlässigt und seine Bestimmungen (חקים) nicht in Acht genommen hätten“: zur Noth kann חקים auch das geheiligte Gewohnheitsrecht und dementsprechend תורה dann die mündliche Unterweisung der Priester und Propheten bedeuten, aber wahrscheinlicher ist doch die erstere Auffassung. Warum wir deshalb v. 4 dem Amos absprechen sollten (Duhm, Wellh., Oort), ist mir unverständlich. — Zwei Jahrhunderte nach Amos, bei Jeremia, ist die geschriebene Thora augenscheinlich eine allgemeine Vorstellung geworden. „Sie sind nicht gewandelt nach meiner Thora und nach meinen Geboten, die ich ihnen und ihren Vätern vorgelegt habe“, klagt Jahwe (Cap. XLIV, 10; vgl. v. 23, wo zu den חקות noch die עדות Jahwes hinzutreten). In Rücksicht hierauf erwartet der Prophet, dass Jahwe zukünftig seine Thora den Israeliten ins Gemüth geben und in ihr Herz schreiben wird (Cap. XXXI, 33). Auch die von ihm angefeindeten Priester und Propheten gebrauchen nach Cap. VIII, 8 die Schrift zur Einwirkung auf das Volk und geben ihm dadurch Anlass, über „das Lügenstiften der Schriftgelehrten“ Klage zu führen. — Auch Ezechiel wird wohl wenigstens mit an geschriebene Gesetze denken, wenn er Jahwes חֻקּוֹת und מִשְׁפָּטִים in der Weise

erwähnt, dass er sie zumeist als schon früher vorhanden, in Cap. XX (v. 11, 13, 16, 19, 21, 24, 25) als in der Wüste gegeben sich vorstellt. Endlich s. noch *Jes.* XXIV, 5.

[5]) Ueber *Hos.* VIII, 1, wozu VI, 7 parallel ist, vgl. Anm. 4. Der Gebrauch von ברית bei Jeremia giebt an einzelnen Stellen keinen Anlass, an eine schriftliche Urkunde zu denken (Cap. XIV, 21; XXII, 9; XXXII, 40; vgl. XXXIII, 21, der Bund mit David und Levi). Wohl aber ist dies der Fall in Cap. XI (v. 2, 3, 6, 8, 10, wo zugleich die Worte des Bundes erwähnt werden); XXXIV, 13, 18 (zu dem Bunde gehört ein bestimmtes Gebot); in gewissem Sinn auch Cap. XXXI, 31—33 (da zu dem neuen Bunde die ins Herz geschriebene Thora gehört) Der Sprachgebrauch Ezechiels (Cap. XVI, 8, 59 f., 61 f.; XX, 37; XXX, 5; XXXIV, 25; XXXVII, 26; XLIV, 7) unterscheidet sich nicht von dem des Jeremia. Bei Deutero-Jesaja wird ברית durchgängig von dem zukünftigen Bündniss zwischen Jahwe und Israel gebraucht (Cap. LIV, 10; LV, 3; LIX, 21; LXI, 8); nur Cap. LVI, 4, 6 von einem früheren Bunde, zu dem u. a. das Sabbatgesetz gehört. *Jes.* XXIV, 5 kommt neben תורה und חק auch ברית vor.

2) Der Verfasser des Buches *Daniel* und Maleachi, die „die Thora des Moses“ erwähnen, zeigen auch, wie zu erwarten steht, dass sie dieselbe kennen; die geringe Anzahl der Parallelen in dem erstgenannten Buche hat nichts Befremdliches; bei Maleachi sind dieselben zahlreicher und aus verschiedenen Theilen der Thora entnommen[6]). Sowohl im Buch *Jona* wie bei Joël, die in ziemlicher Wahrscheinlichkeit in die Zeit Maleachis gesetzt werden, beschränken sich die Beziehungen zum Hexateuch auf einige Stellen aus JE, wozu, was den Joël betrifft, vielleicht noch eine von D herstammende Erinnerung hinzukommt[7]). Haggai und Sacharja (Cap. I—VIII) zeigen wohl einige Berührungspunkte mit D, aber sicher keine mit P[8]). In den Weissagungen, die aus den Jahren kurz vor und unmittelbar nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft herrühren, tritt gleichfalls der Einfluss von D an verschiedenen Stellen deutlich zu Tage; ausserdem verrathen dieselben eine gewisse Bekanntschaft mit JE-Traditionen; die Anspielungen auf Einzelheiten aus P, die man an einigen Stellen zu finden meint, sind mindestens zweifelhaft[9]).

Viel enger als bei einem der genannten Propheten ist der Zusammenhang mit dem Hexateuch bei Ezechiel. Die Verwendung der JE- und der D-Urkunde hat er mit Jenen gemein[10]). Aber ausserdem findet sich bei ihm 1) eine grosse Uebereinstimmung in den Anschauungen und im Sprachgebrauch mit den in § 6 mit P^1 bezeichneten priesterlichen Abschnitten[11]), und 2) durchschlagende Parallelen zu P^2 sowie einzelne der charakteristischen Worte und Wendungen dieses Autors[12]). Durch diese Verwandtschaft mit P unterscheidet sich Ezechiel auf den

ersten Blick deutlich von seinen unmittelbaren Vorgängern, den Propheten aus der letzten Zeit des Königreichs Juda. Obadja, Habakuk, *Sach.* XII—XIV, Nahum und Zephanja bieten einige wenige Vergleichungspunkte mit JE und D; der geringe Umfang und der Gegenstand ihrer Weissagungen lassen uns auch nicht mehr erwarten; von P findet sich bei keinem von ihnen eine Spur[13]. Mehr bietet uns, wie es in der Natur der Sache liegt, Jeremia, der im Jahre 626 v. Chr. auftrat und seine Verkündigung im Jahre 604 v. Chr. und später schriftlich aufzeichnete. Man könnte ihn mit einem Worte den deuteronomischen Propheten nennen: mit D^1 und dessen Nachfolgern hat er eine grosse Anzahl eigenthümlicher Worte und Wendungen gemein, so dass man sogar den Verfasser des *Deuteronomiums* in ihm zu erkennen geglaubt hat, wobei indess über der in der That auffallenden Uebereinstimmung die nicht minder grossen Verschiedenheiten übersehen werden[14]. Die vereinzelten Berührungspunkte mit P dürfen nicht übersehen werden, können aber als Beweise für eine Bekanntschaft mit den priesterlichen Gesetzen und Ueberlieferungen durchaus nicht in Betracht kommen[15].

Wenn wir vom 7. zum 8. Jahrhundert zurückgehen, verlieren wir das *Deuteronomium* ganz aus den Augen: die Spuren desselben, welche man bei Micha und Jesaja, bez. bei deren Vorgängern, *Sach.* IX—XI, Hosea und Amos, zu finden geglaubt hat, sind in Wahrheit nicht vorhanden[16]. Ebensowenig zeigen diese Propheten irgendwelche Bekanntschaft mit P: was als Beweis hiefür angeführt zu werden pflegt, ist in Wirklichkeit kaum der Erwähnung werth[17]. Dagegen finden sich bei ihnen mehr oder weniger deutliche Parallelen zu JE-Traditionen, wobei es allerdings hinsichtlich einzelner unter denselben zweifelhaft bleibt, ob sie aus der Lectüre dieser Ueberlieferungen oder vielleicht auf andre Weise zu erklären sind[18].

[6]) Der Gegenstand der folgenden Abschnitte in diesem Paragraphen wird, abgesehen von den Einleitungen zum Hexateuch, von Dr. H. Gelbe, *Beitrag zur Einl. in das A. T.* (Leipzig 1866), passim, und in eingehenderer Weise von Col. *P.* VII, p. 85—482 behandelt. Eine spezielle Frage behandelt K. Marti, *die Spuren der sog. Grundschrift des Hex. in den vorex. Proph. des A. T.* (IpTh. 1880, S. 127—161, 308—354). Was in dieser und den folgenden Anm. zur Sprache kommt, ist des Oefteren mit den in § 11 zu besprechenden Thatsachen zu vergleichen und findet dort häufig die nöthige Ergänzung: die Grenze zwischen den beiden Paragraphen lässt sich oft nicht mit Sicherheit bestimmen.

Die Berührungspunkte zwischen *Daniel* und dem Hexateuch sind der Natur der Sache nach wenig zahlreich. Doch zeigt sich deutlich, dass der Verfasser den Hex. kennt, nicht nur in Cap. IX, 4 ff., sondern auch in dem Gebrauch von התמיד (Cap. VIII, 11—13; XI, 31; XII, 11) und קדש קדשים (Cap.

IX, 24), beides Ausdrücke, die von P herrühren. Vgl. auch Cap. I, 8 mit den Speisegesetzen in *L* XI und *D* XIV. — Maleachi schliesst sich in Cap. III, 22 (Horeb); 3 (Söhne Levis als Priester); II, 4 ff. (der Bund mit Levi) an D, in dem letzteren Abschnitt speziell an *D* XXXIII, 8—11 an; vgl. auch Cap. III, 17 (סגלה) mit *D* VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18; *E* XIX, 5. Die Strafrede Cap. I, 8 ff. jedoch setzt (ausser *D* XVII, 1 auch) *L* XXII, 20—25 voraus, und die Forderung, „alle Zehnten" in die Schatzkammer des Tempels zu bringen, kann nicht von D, sondern muss aus *N* XVIII, 21 ff. entlehnt sein.

[7]) Vgl. *Jon.* IV, 2 mit *E* XXXIV, 6, 7; event. auch Cap. I, 14 mit *D* XXI 8, obwohl die Uebereinstimmung hier auch eine zufällige sein kann; ferner *Joël* II, 13 mit der eben bereits angeführten Stelle *E* XXXIV, 6, 7; Cap. II, 3 mit *G* II; XIII, 10; Cap. II, 2 mit *E* X, 14; Cap. II, 12 mit *D* VI, 5; Cap. II, 23 mit *D* XI, 14. Die Parallelen sind, wie man bemerkt, nicht bedeutend; überdies ist Joëls Lebenszeit sehr unsicher und deshalb sein Zeugniss nicht von grossem Belang.

[8]) Vgl. *Hagg.* II, 17 mit *D* XXVIII, 22, eine Stelle, die allerdings dem Propheten nicht nothwendig vor Augen geschwebt zu haben braucht. *Sach.* I, 2—6; VII, VIII, d. h. die Ansprachen des Sacharja, im Unterschiede von seinen Visionen, erinnern durch ihren Ton und ihre Schreibart an Jeremia und demzufolge an D, enthalten aber keinerlei Spuren von Nachahmung. — Was P anlangt, so würde Haggai, wenn er ein geschriebenes priesterliches Gesetz gekannt hätte, sich (Cap. II, 11—13) auf dieses, insbesondere auf *N* XIX, 11, berufen und die rituelle Frage, an welche er bei seiner Ermahnung anknüpfen wollte, nicht in die Entscheidung der Priester gelegt haben. Eine Anspielung auf *E* XXIX, 45, 46 (Col. p. 291) kann ich in Cap. II, 5 nicht finden. Sacharja kennt nach Cap. VII, 5; VIII, 19 kein andres Fasten im 7. Monat als das zur Erinnerung an Gedalja's Tod (2 *Reg.* XXV, 25) und nennt dasselbe „das Fasten des 7. Monats"; m. a. W. der grosse Versöhnungstag von *L* XVI u. s. w. ist ihm nicht bekannt. Dagegen zeigt sich Uebereinstimmung zwischen Cap. IV, 2 und *E* XXV, 31 ff., doch nicht eigentlich in den Ausdrücken, sondern nur in der Sache: den Leuchter mit den sieben Lichtern (s. dagegen 1 *Reg.* VII, 49) hat S. möglicherweise im Tempel des Serubabel gesehen. Vgl. Graf, gB., S. 62.

[9]) Der Einfluss von D zeigt sich bei Deutero-Jesaja weniger im Sprachgebrauch als in den Gedanken: wo er die Einheit Jahwes betont (Cap. XLIII, 10—12; XLIV, 6, 8, 24; XLV, 5, 6 u. s. w.), bewegt er sich in der von D (Cap. VI, 4 u. s. w.) eingeschlagenen Richtung. Vgl. übrigens auch *Jes.* LIII, 10 (האריך ימים); LXIII, 17 (דרכי יהוה; Israel Jahwes נחלה); LI, 13 (שכח) u. s. w. — Parallelen mit JE sind für Jeden sofort kenntlich in *Jes.* LI, 2; v. 3 (גן־יהוה und עדן); v. 10; LII, 4; v. 12 (בחפזון vgl. *D* XVI, 3); LXIII, 11—13. — Auch Cap. LIV, 9 scheint mir hieher zu gehören, denn dieser Stelle liegt *G* VIII, 21, 22 zu Grunde. Andre (z. B. Col. p. 290 f.) finden hier vielmehr ein Citat aus *G* IX, 11 oder 15. Aber an dieser Stelle wird ebensowenig wie dort der Eid Elohîms (Jahwes) erwähnt, und עבר mit על ist ebenso sehr von שחת wie von הכות verschieden. Ein überzeugender Beweis für den Gebrauch von P liegt also in *Jes.* LIV, 9 nicht vor. Noch viel weniger kann man einen solchen in *Jes.* XXXIV, 11 (קו־תהו ואבני־בהו) vgl. mit *G* I, 2 finden (denn thohu-wabohu war sicher eine gangbare Bezeichnung für das Chaos); auch nicht in *Jes.* XIII, 19 vgl. mit *G* XIX, 29, denn הפך ist der stehende Ausdruck für das Los, welches

Sodom und Gomorra (beide Städte von P nirgends genannt!) getroffen hat (auch *G* XIX, 21, 25), und die Hinzufügung von „Elohîm“ zu מַהְפֵּכָה will sagen, dass diese Städte auf übernatürliche Weise, durch höhere Mächte vernichtet wurden.

[10]) Die Verbindung von חוס mit עין (*Ez.* V, 11; VII, 4, 9; VIII, 18; IX, 5, 10; XVI, 5; XX, 17) stammt sicher aus D (Cap. VII, 16; XIII, 9; XIX, 13, 21; XXV, 12); ebenso כעס, *Ez.* VIII, 17; XVI, 26; המרה, *Ez.* V, 6; XX, 8, 13, 21; שמר לעשות, *Ez.* XVIII, 9; XX, 21; שערים, *Ez.* XXI, 20. Parallelen zu *D* XXVIII und XXXII s. bei Col. *P.* VI, App. p. 4. Ausserdem wird sich später herausstellen, dass Ezechiels Bestimmungen für die Zukunft sich auf die D-Gesetze gründen und dieselben durchgängig voraussetzen (§ 15, A. 12 ff.). Bekanntschaft mit JE zeigt sich u. a. *Ez.* XXXIII, 24; XXVIII, 13; (XXXI, 8, 9, 16, 18; XXXVI, 35;) XX, 6 („von Milch und Honig fliessend“) u. s. w.

[11]) In § 15, A. 10 komme ich auf diese Uebereinstimmung zurück. An dieser Stelle bemerke ich nur, dass dieselbe gross genug ist, um zu erklären, wie Graf und in seinen Spuren u. A. Col., Kayser und Horst (*Lev.* XVIII *bis* XXVI *und Ezekiel*) dazu gekommen sind, in Ezechiel den Verfasser bez. Redactor von *L* XVII ff. zu finden.

[12]) Ezechiel und P[2] stimmen im Gebrauch folgender Wendungen und Ausdrücke überein:

ארץ מגורים, *Ez.* XX, 38; *G* XVII, 8; XXVIII, 4; XXXVI, 7; XXXVII, 1; (XLVII, 9); *E* VI, 4.

עצם היום הזה, *Ez.* II, 3; XXIV, 2; XL, 1; *G* VII, 13; XVII, 23, 26 u. s. w. (auch *L* XXIII, 14, 21, 28—30).

רקיע, *Ez.* I, 22 f., 25 f.; X, 1; *G* I, 6—8 u. s. w.

מין, *Ez.* XLVII, 10; *G* I, 11 u. s. w.; VI, 20; VII, 14; *L* XI, 14—16 u. s. w. (*D* XIV, 13—15, 18).

(כל) צפור כל־כנף, *Ez.* XVII, 23; XXXIX, 4, 17; *G* VII, 14.

אחזה, *Ez.* XLV, 5, 7, 8 u. s. w.; *G* XVII, 8 u. s. w.

במאד מאד, *Ez.* IX, 9; XVI, 13; *G* XVII, 2, 6, 20; *E* I, 7.

קדש קדשים, *Ez.* XLI, 4; XLII, 13; XLIII, 12; XLIV, 13; XLV, 3; XLVIII, 12; *E* XXVI, 33 f. u. s. w. u. s. w. (1 *Reg.* VI, 16; VII, 50; VIII, 6 wahrscheinlich Glosse zu דביר).

עשה שפטים, *Ez.* V, 10, 15 u. s. w.; *E* XII, 12; *N* XXXIII, 4.

נשא יד (beim Schwören), *Ez.* XX, 6, 15, 23, 28, 42; XLVII, 14; *E* VI, 8; *N* XIV, 30.

חברת אשה אל־אחותה, *Ez.* I, 9, vgl. 11; *E* XXVI, 3 u. s. w.

תבנית, *Ez.* VIII, 3, 10; X, 8; *E* XXV, 9, 40.

Vgl. ferner auch den Hinweis auf den gleichen Gebrauch von עולם (nach ברית, חק, חקת); נשא mit עון; זרק; נסך; תמיד; תרומה; שקץ (*Ez.* VIII, 10; *L* XI passim; aber auch *D* VII, 26); כפר als Opferterminus; מושבות; לרצון; ריח ניחוח; אזרח (*Ez.* XLVII, 22; *E* XII, 19, 48 f. u. s. w.), נשיא und einer Anzahl andrer Ausdrücke bei Smend, S. XXVII f.

Treffende Parallelen sind *Ez.* IV, 6 und *N* XIV, 34; *Ez.* XXXVI, 3, 13 und *N* XIII, 32; *Ez.* XX, 42 und *E* VI, 8; *Ez.* XXVIII, 13 und *E* XXVIII, 17 ff. (XXXIX, 10 ff.); *Ez.* XX, 12 und *E* XXXI, 13.

Diese Erscheinungen fordern nothwendigerweise eine Erklärung und finden dieselbe auch in § 15, A. 11 ff. An dieser Stelle kann ich mich mit der Bemerkung begnügen, dass die Annahme einer Nachahmung von P[2] durch

Ezechiel nur eine unter verschiedenen Möglichkeiten ist. Weshalb könnte nicht ebensogut P^s ein Nachfolger des Ezechiel sein, oder aber ihr beiderseitiger Sprachgebrauch und Stil eine gemeinsame Quelle haben?

[13]) Man vgl. *Hab.* III, 3 mit *D* XXXIII, 2; *Hab.* III, 6 mit *G* XLIX, 26; *D* XXXIII, 15; *Hab.* III, 19 mit *D* XXXIII, 29; — *Sach.* XIII, 3 mit *D* XVIII, 20; *Sach.* XIV, 5 mit *D* XXXIII, 2; — *Nah.* I, 3[a] mit *E* XXXIV, 6, 7; *N* XIV, 18; — *Zeph.* III, 3 mit *G* XLIX, 27; *Zeph.* III, 5 mit *D* XXXII, 4. Spuren von P hat sogar Marti bei diesen Propheten nicht entdecken können.

[14]) Die grosse sprachliche und stilistische Uebereinstimmung zwischen Jeremia und D ist kürzlich von Col., *P* VII App. p. 85—110, klargestellt worden; derselbe zählt nicht weniger als 200 Worte und Wendungen auf, die der Prophet mit D gemein hat, bez. solche, die sowohl von D, wie von dem Redactor der Bücher *Jud.*, *Sam.*, *Reg.* gebraucht werden. Vgl. auch Kleinert's Uebersicht über D's Sprachgebrauch mit den Par. aus andern Büchern (a. a. O. S. 214—235), die den Vorzug hat, dass sie auch die bei Jer. nicht vorkommenden Ausdrücke und Redewendungen des D enthält. Die zahlreichen Par. brauchen hier um so weniger noch einmal aufgeführt zu werden, da die Thatsache, für welche sie sprechen, von Niemand in Zweifel gezogen wird. Die Frage könnte nur sein, ob mit Recht daraus die Identität von Jeremia und D herzuleiten sei. Darin kann nun aber für uns kein wirkliches Problem mehr liegen, da wir in § 7, A. 12 ff. im *Deut.* mehr als einen Verfasser kennen gelernt haben: mit welchem von diesen verschiedenen Autoren soll man nun Jer. identifiziren? $D^{2.3.}$ haben darauf mindestens ebenso gut Anspruch wie D^1, wenn man einmal — nach meiner Meinung sehr mit Unrecht — auf die formelle Uebereinstimmung das Hauptgewicht legt bez. diese ausschliesslich berücksichtigt, während doch andrerseits eine sehr bedeutende inhaltliche Verschiedenheit, ja sogar von einander abweichende religiöse Anschauungen dieser Aehnlichkeit gegenüberstehen. Vgl. Duhm, *die Theol. der Propheten*, S. 194 ff. und besonders S. 240 ff. Von D's Eifer für das eine Heiligthum, von seinem Interesse für den Cultus und seiner Eingenommenheit für die levitischen Priester findet sich bei Jer. keine Spur: Cap. XXXIII, 17—26 rührt sehr wahrscheinlich nicht von seiner Hand her, und in Cap. VII (vgl. XXVI) stellt er sich der deut. Anschauung sogar gegenüber.

[15]) Die betreffenden Berührungspunkte finden sich in *Jer.* II, 3, wo vorausgesetzt wird, dass derjenige, der (unbefugt) קדש isst, sich dadurch schuldig macht (אשם); vgl. *L* XXII, 10, 16. Ob jedoch diese Voraussetzung aus *L* XXII herstammt, ist damit nicht erwiesen; sie gehörte ohne Zweifel zur Volksmeinung, und Jer. kann sie ebenso gut aus dieser überkommen haben.

Jer. III, 16 (XXIII, 3) stehen פרה und רבה (Cap. III in umgekehrter Reihenfolge) dicht neben einander, ebenso wie *G* I, 22, 28; VIII, 17 und ausserdem noch 8 Mal bei P. Doch was würde der Annahme im Wege stehen, dass, gerade umgekehrt, P diesen Ausdruck aus Jer. entlehnt habe, oder dass derselbe in dem priesterlichen Kreise, in welchem auch er verkehrte, ein durchaus geläufiger war?

Jer. IV, 23, תהו ובהו, wie *G* I, 2. Vgl. jedoch Anm. 9 zu *Jes.* XXXIV, 11.

Jer. VI, 28; IX, 3, הלך רכיל, wie *L* XIX, 16. Doch ist es keineswegs deutlich, dass der Prophet gerade dies Gesetz im Auge hat.

Jer. XI, 4; XXIV, 7; XXX, 22; XXXI, 1, 33; XXXII, 38 kommt die

Wendung vor: „ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein"; dieselbe wird von Col., *P* VII App. p. 133, aus *G* XVII, 7, 8 hergeleitet. Sie findet sich dort (ebenso wie *E* XXIX, 45) aber nur zur Hälfte; vollständig dagegen *D* XXIX, 12. Für die Priorität von *G* XVII lässt sich nichts anführen.

Jer. XXX, 21, והקרבתיו ונגש אלי, vgl. *E* XIX, 22; *L* XXI, 21; *N* XVI, 5, 9. Aber נגש אל war sicher die vox propria für das Nahen des Priesters zu Jahwe und als solche dem Jer. gewiss bekannt; mit *N* XVI stimmt er im Gebrauch von הקריב überein, ein Wort, das er sicherlich nicht erst einer Schrift zu entlehnen brauchte.

Jer. XXXII, 27, vgl. *N* XVI, 22; XXVII, 16; doch das charakteristische רוחת vor כל־בשׂר fehlt gerade bei Jeremia.

[16]) Als Parallelen zu D gelten: *Jes.* XXX, 9 vgl. mit *D* XXXII, 6, 10; die Uebereinstimmung ist jedoch eine sehr geringfügige; *Jes.* XXX, 17 vgl. mit *D* XXXII, 30 (*L* XXVI, 8), in der That eine zutreffende Parallele; dass aber Jesaja der Spätere ist, leuchtet keineswegs ein, vielmehr, insofern der Gedanke im *Deut.* und *Lev.* weiter ausgeführt wird, eher das Gegentheil; *Mich.* V, 6 vgl. mit *D* XXXII, 2; aber wenn sich hier wirklich ein mehr als zufälliges Zusammentreffen in dem — sehr auseinander gehenden — Gebrauch ein und desselben Bildes zeigt, wo ist dann die Priorität? *Mich.* VI, 8 vgl. mit *D* X, 12, 13; aber der Inhalt der Forderung Jahwes ist bei Micha ein ganz andrer als im *Deut.* (vgl. Roorda. *Comm. in vat. Mich.* p. 120); *Mich.* VI, 14, 15 vgl. mit *D* XXVIII, 39, 40; aber hier geben Weinstock und Oelbaum keine Frucht, dort werden die Früchte eingesammelt und verarbeitet, nur nicht genossen; *Am.* IV, 9, 10 vgl. mit *D* XXVIII, 22, 38 ff. (*L* XXVI, 25); aber die Missgeschicke, welche Israel zustiessen, brauchte der Prophet nicht von D zu erfahren; *Am.* IX, 8 und *D* VI, 15 stimmen im Gebrauch der Worte השמיד מעל־פני האדמה überein, aber D kann dieselben ebenso gut aus Amos, wie dieser sie aus Jenem entnommen haben; *Hos.* II, 10 vgl. mit *D* VII, 13; XI, 14, wo gleichfalls „Korn, Mehl und Oel" angeführt werden (!); *Hos.* III, 1 und *D* VII, 8; XXXI, 18 — mit noch einigen andern Parallelen von demselben Werth (Haevernick's Einl. I, 2. S. 545 ff.), die in ihrer Gesammtheit wohl von einer gewissen Verwandtschaft zwischen D und Hosea Zeugniss geben, aber die Frage nach der Priorität nicht entscheiden, wenn nicht andre Ueberlegungen hinzutreten, die für Hosea sprechen. Vgl. § 12, A. 5.

[17]) Bei Marti (a. a. O. S. 325 ff.) finden sich die folgenden vermeintlichen Parallelen. Aus *G* VII, 11 soll in *Am.* VII, 4 (*Jes.* LI, 10; Ps. XXXVI, 7) תהום רבה herübergenommen sein: warum soll P^2 nicht umgekehrt den Ausdruck aus dem ihm bekannten, feierlichen und dichterischen Sprachgebrauch genommen haben? Der Stelle *Am.* IV, 11 (*D* XXIX, 22; *Jes.* XIII, 19) soll *G* XIX, 29 zu Grunde liegen; siehe jedoch oben Anm. 9 zu diesem Verse. *G* XXXV, 9—15 muss Hosea gekannt haben, da er Cap. XII, 5[b] auf Jakobs Kampf (*G* XXXII, 25—33) die Offenbarung in Bethel folgen lässt. In der That ist in die *Gen.*, wie sie uns vorliegt, ein von P^2 herrührender Bericht über diese Offenbarung aufgenommen (*G* XXXV, 9—15), aber auch E lässt (v. 1—4, 6—8) Jakob nach Bethel gehen und dort einen Altar aufrichten; dass diese letztere Urkunde in ihrer ursprünglichen Gestalt dorthin auch eine Theophanie verlegte, wird durch *G* XXVIII, 10—12, 17—22 sehr wahrscheinlich gemacht; vielleicht findet sich sogar von ihrem Bericht über diese Theophanie in *G* XXXV, 14 noch

eine Spur, die R, während er v. 9 ff. aus P² nahm, uns überliefert hat. Siehe indessen § 13, A. 4. — In *Hos.* I, 9; II, 25 wird nicht leicht Jemand mit Marti (S. 338 f.) den Einfluss von *E* VI, 7 und Par. bemerken. Für die Benutzung von P² in *E* XIV von Seiten des Jesaia (Cap. X, 24, 26; XI, 15, vgl. LXIII, 12) wird nur das Verbum בקע angeführt, das indess erst bei Deutero-Jesaia vorkommt und auch von diesem nicht aus P² entlehnt zu sein braucht: liesse sich nicht eher des Letzteren Vorstellung von dem Durchzug als eine buchstäbliche Auffassung des poetischen בקע betrachten? Weshalb *E* XL, 34—38 (vgl. *N* IX, 15, 16) das Original von *Jes.* VI, 4 (*Ez.* X, 3, 4) und IV, 5 sein soll, ist wiederum nicht einzusehen: auch E kennt (*E* XIII, 21 f.) die Wolken- und Feuersäule, und zwar als eine auf dem Zelt, in welchem Jahwe sich dem Moses offenbart, befindliche (*E* XXXIII, 9, 10; *N* XII, 5; *D* XXXI, 15): weshalb soll Jesaia sich nicht an diese Urkunde angeschlossen haben? Für *Jes.* VI, 4 brauchen wir wirklich nicht nach einer Quelle zu suchen. Ebenso wenig darf *L* VI, 6 zur Erklärung von *Jes.* VI, 6 angeführt werden, denn der Prophet erwähnt kein immerwährend brennendes Feuer, und wenn er das auch gethan hätte, so hätte er die Vorstellung davon doch anderswoher entnehmen können. — Das Nasiräatsgesetz, *N* VI, 1—21, brauchte Amos nicht gelesen zu haben, um Cap. II, 11 f. über die Nasiräer und ihre Enthaltung zu sprechen. *N* XVI, 8, 9 zum Original von *Jes.* VII, 13 zu machen, ist in der That mehr als seltsam; und in *Hos.* II, 13 eine Anspielung auf *N* XXVIII, 11 zu erblicken, nicht minder.

[18]) Vgl. *Jes.* I, 9; III, 9 mit *G* XIX, besonders mit v. 4, 5; *Jes.* XI, 11, 15, 16; XII, 2; XXX, 29 mit *E* XIV und XV ganz, besonders v. 2ᵃ; *Mich.* VI, 5 mit *N* XXII—XXIV; *Mich.* VI, 4; VII, 15, 20 mit JE über die Erzväter und über den Auszug (ohne dass sich jedoch in den Par. eigentliche Citate fänden); *Hos.* XII, 4, 5 mit *G* XXV, 26ᵃ; XXXII, 25—33 (über v. 5ᵇ siehe Anm. 17); *Hos.* XII, 13 mit *G* XXVII, 43; XXIX, 18 ff.; *Hos.* IX, 10 mit *N* XXV, 1 ff.; *Am.* II, 9, 10; V, 25 (40jährige Wanderung) mit der Anschauung von JE, die z. B. *D* II, 7; VIII, 2 zu Grunde liegt. Dagegen ist die Uebereinstimmung zwischen *Am.* II, 9, 10 und *N* XIII, 27—33 eine geringfügige.

B. Die historischen Bücher.

Das Buch Esther kann hier mit Stillschweigen übergangen werden. Die Chronik setzt ohne Zweifel den Hexateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt voraus. Schon in dem ersten, genealogischen Theil (1 *Chron.* I, 1 —IX, 34) werden seine verschiedenen Bestandtheile benutzt und aus denselben das mit dem Plan des Verfassers Uebereinstimmende entnommen[19]). Im zweiten Theil (1 *Chron.* IX, 35—2 *Chron.* XXXVI) sind die Hinweise auf die Thora sehr häufig, und dient dieselbe dem Verfasser oft als Massstab für die Beurtheilung der Vergangenheit. Besonders sind es die P angehörenden Bestimmungen —, auch wo dieselben von D abweichen, — die ihm vor Augen stehen und als bereits früher gültige von ihm betrachtet werden[20]). Der Redactor der Bücher Esra und Nehemia dürfte von dem Chronisten nicht verschieden sein; jedenfalls nimmt er der Thora gegenüber dieselbe Stellung wie dieser

ein[21]). Die Abschnitte, welche er aus den Denkschriften des Esra und Nehemia übernimmt, schliessen sich enger an D an, lassen aber doch die Verwandtschaft mit P dabei nicht vermissen[22]). Die Kapitel *Neh.* VIII—X werden besser in einem andern Zusammenhange besprochen (§ 12, A. 12, 13). Aus dem 5. Jahrh. v. Chr. bleibt also nur noch das Buch Ruth übrig: in Betreff der Nachkommen Juda's stimmt es mit P überein (vgl. Cap. IV, 18—22 mit *E* VI, 23; *N* II, 3; VII, 12; XXVI, 19—21), ist aber im Uebrigen, auch hinsichtlich der Leviratsehe (Cap. IV, 1—12), keineswegs von der Thora abhängig; der ganze Charakter des Buches verbietet uns indessen, hieraus auf Unbekanntschaft mit der Thora zu schliessen[23]).

In den Büchern der Könige wird einige Male auf „die Thora des Moses“ oder „Jahwes“ hingewiesen (1 *Reg.* II, 3; 2 *Reg.* X, 31; XIV, 6 [vgl. *D* XXIV, 16]; XVII, 13, 34, 37; XXI, 8; XXIII, 25). Dass damit die Thora gemeint ist, die nach dem *Deuteronomium* jenseit des Jordans durch Moses promulgirt und dann aufgezeichnet wurde, lässt sich nicht bezweifeln: die Hinweise selbst bestätigen diese Auffassung, und überdies ist der Standpunkt, welchen der Redactor der Königsbücher einnimmt, ebenso wie der Sprachgebrauch desselben derjenige des D[1] und seiner Nachfolger[24]). Zeichen von Bekanntschaft mit P finden sich nicht, es wäre denn 1 *Reg.* XVIII, 31[b] (vgl. *G* XXXV, 10) und VIII, 1—11, welch letzterer Abschnitt aber offenbar eine spätere Ueberarbeitung erfahren hat[25]). — In den Büchern Samuelis wird die mosaische Thora nicht genannt und nur sehr selten benutzt; wo dies der Fall ist, zeigt der Verfasser sich von D abhängig[26]). — Auch der Redactor des Buchs der Richter schliesst sich an D an und folgt dessen Sprachgebrauch[27]). Die Anknüpfung an das Buch *Josua* geschieht (Cap. II, 6—10) durch Wiederholung einiger Verse die zu dem von D überarbeiteten prophetischen Theil des Buches gehören (Cap. XXIV, 28—31); in diesem letztern Theil finden sich auch einige Details wieder, die in der Einleitung zum Buch der Richter (Cap. I, 1—II, 5) vorkommen[28]). Von den beiden Anhängen (Cap. XVII f. und XIX—XXI) bekundet der erste eine sehr auffallende Selbständigkeit dem Hexateuch gegenüber, während der zweite einzelne Berührungspunkte sowohl mit D als mit P zeigt[29]).

[19]) Es wird allgemein anerkannt, dass der Abschnitt 1 *Chron.* I, 1—II, 2 aus *G* V; X; XI, 10—32; XXV, 1—4; 12-16; XXXV, 23—26; XXXVI geschöpft ist. Im weiteren Verlaufe benutzt der Verf. u. a. in Cap. VI, 39—66 das in *J* XXI, 10—39 sich findende Verzeichniss der Priester- und Levitenstädte; ferner passim *G* XLVI, *E* VI und *N* XXVI. Vgl. den Commentar von Bertheau.

[20]) Siehe 1 *Chron.* XVI, 40; 2 *Chron.* XII, 1; XIV, 3; XVII, 7 ff.; XXIII, 18;

XXV, 4 (= 2 *Reg.* XIV, 6; vgl. *D* XXIV, 16); XXX, 16; XXXI, 3, 4, 21; XXXIII, 8; XXXIV, 19; XXXV, 26. Die meisten dieser Hinweise lassen gar keinen Zweifel daran übrig, dass dem Verfasser zugleich, ja hauptsächlich das Ritualgesetz vor der Seele steht. Seine Schilderungen von der Befolgung der besondern Vorschriften desselben werden in § 11 mitgetheilt und besprochen. Als Beweise für seine Anlehnung an P, auch wo derselbe von D abweicht, führe ich hier nur an: die durchgehende Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten; seinen Bericht über die achttägige Feier des Laubhüttenfestes durch Salomo (2 *Chron.* VII, 8, 9), im Anschluss an *L* XXIII, 36, 39, aber im Widerspruch mit 1 *Reg.* VIII, 65 f.; die Mittheilung, dass die Zehnten, auch die vom Vieh, den Leviten dargebracht wurden (2 *Chron.* XXXI, 5, 6). Dass der Verfasser sich auch den Sprachgebrauch des P angeeignet hat, wird allgemein anerkannt und bedarf keines Nachweises durch einzelne Stellen.

[21]) Vgl. *Esr.* III, 2; VI, 18; VII, 6; *Neh.* XIII, 1. Auch hier Anlehnung an die Vorschriften, die P von andern Gesetzgebern unterscheiden, z. B. in Betreff der Priester und Leviten (passim) und der Zehnten von den Feld- und Baumfrüchten (*Neh.* XII, 44—47; XIII, 5).

[22]) Siehe besonders *Esr.* IX, 10—12 in Vergleich mit *D* VII, 1—3; XXIII, 7, aber auch mit *L* XVIII, 24, 25: alle diese Stellen werden von E in freier Wiedergabe zusammengefasst, und zwar — was wohl zu beachten ist — als Aussprüche Jahwes „durch den Dienst seiner Knechte, der Propheten". Ferner *Neh.* I, 8, 9, gleichfalls eine freie Wiedergabe von *D* XXX, 1—5. Dass wir Esra und Nehemia aber auch mit Recht Bekanntschaft mit P zuschreiben dürfen, ergiebt sich aus *Neh.* XIII, 10—13 (Zehnten von Feld- und Baumfrüchten für die Leviten); 14—22 (strenge Einhaltung der Sabbatruhe).

[23]) Vgl. Bleek-Wellh. *Einl.* S. 204 f., wo sowohl der nachexilische Ursprung dieser Genealogie als auch ihre Abhängigkeit von P klargestellt werden. Ueber Cap. IV, 1—12 siehe § 11, A. 33; über das Verhältniss des Buchs *Ruth* zu den Massregeln Esras und Nehemias den fremden Frauen gegenüber vgl. mein *GvJ* II, 148 f. Sowohl diese polemische Tendenz wie das Interesse an alten Gebräuchen, dem wir in Cap. IV, 1—12 begegnen, hindern uns, den Verfasser, als wäre derselbe ganz unbefangen, in dem hier anzustellenden Zeugenverhör mitreden zu lassen. Das Stillschweigen über *D* XXV, 5—10 würde bei jedem Andern mehr zu bedeuten haben als bei ihm.

[24]) Der Massstab, nach welchem der Redactor der *Königsbücher* den Salomo und dessen Nachfolger zu Jerusalem (1 *Reg.* III, 2, 3; XIV, 23; XV, 14; 2 *Reg.* XII, 3; XIV, 4; XV, 4, 35; XVI, 4) sowie die Könige von Israel (1 *Reg.* XV, 26, 34; XVI, 26, 31; XXII, 53; 2 *Reg.* III, 3; XIII, 2, 11; XIV, 24; XV, 9, 18, 24, 28) beurtheilt, ist die deuteronomische Thora; hierauf beruht auch das Hiskia gespendete Lob (2 *Reg.* XVIII, 3 ff.), der Tadel über Manasses Rückfall zum „Höhendienst" (Cap. XXI, 3) und die Eingenommenheit für Josia's Reformation (Cap. XXII f.). Im Grunde herrscht hierüber vollkommne Einhelligkeit der Meinungen: erst wenn die Thesis, dass der Verfasser D gekannt und durchgängig vorausgesetzt habe, dahin erweitert wird, dass ihm die Gesetze und Ueberlieferungen von P unbekannt gewesen seien (Anm. 25), stösst man auf Widerspruch. Es bedarf daher keiner genaueren Darlegung der Anlehnung an D, auch keines ausführlicheren Nachweises dafür, dass die von dem Redactor der *Königsbücher* entweder verfassten oder doch wenigstens überarbeiteten

Abschnitte (2 *Reg.* XVII, 7—23, 34—41; ferner 1 *Reg.* II, 3, 4; III, 5—15[a]; VIII, 12—61; IX, 1—9; XI, 1 ff. u. s. w.) mit D[1] und besonders mit dessen Nachfolgern in Wortschatz und Stil übereinstimmen. Die Uebereinstimmung ist eine so grosse, dass kürzlich Col. in dem Redactor der *Königsbücher* D selber, — nach ihm der Prophet Jeremia — zu erkennen gemeint hat (P. VII, p. 4 sqq. App. p. 85 sqq.), — eine Vermuthung, die ich für ganz unannehmbar halte (siehe unten Hauptstück II), die ich aber trotzdem hier anführen muss, weil sie schwerlich früher aufgetaucht und jetzt wieder zum Vorschein gekommen sein würde, wenn die Anlehnung an D nicht so sehr auffallend wäre.

[25]) Ueber 1 *Reg.* VIII, 1—11 vgl. Bleek-Wellh., *Einl.* S. 233—235, und Col. P. VII, p. 27 sqq., 158 sq. Vor Allem steht fest, dass der Verf. der *Könige* nicht geschrieben haben kann: „die Priester und die Leviten" (v. 4). Er erwähnt nicht nur v. 3, 6, 10, 11 ausschliesslich die Priester, sondern hält überdies (1 *Reg.* XII, 31) alle Leviten für berechtigt zum Priesterstand und kann sie also nicht von den Priestern unterscheiden. Deshalb nahm ich früher an (*GvJ* II, 208), dass in v. 4 ursprünglich „die levitischen Priester" gestanden habe, ebenso wie in der Parallelstelle 2 *Chron.* V, 5. Weiter meinte ich, dass das „ôhel mo'éd" in v. 4 das von David auf Zion errichtete (2 *Sam.* VI, 17; 1 *Reg.* I, 39; II, 28—30) Zelt gewesen sei, nicht aber das mosaische Tabernakel (*E* XXV ff.), welches der Verfasser nirgends erwähnt, auch nicht mit dem Chronisten (vgl. § 11) nach Gibeon verlegt (1 *Reg.* III, 4). Ich sehe mich aber jetzt genöthigt, Wellh. und Col. darin zuzustimmen, dass „ôhel mo'éd" niemals das Zelt des David bezeichnet und in den älteren historischen Büchern überhaupt nicht vorkommt (1 *Sam.* II, 22[b] ist eine Interpolation, vgl. LXX); dass ferner der Ausdruck „alle die heiligen Geräthe, die im ôhel waren", an das mos. Tabernakel erinnert; endlich dass v. 4 nach v. 3 und vor v. 6 ganz überflüssig ist und durch den Ausdruck ארן יהוה von dem Sprachgebrauch dieser letztern Verse sich unterscheidet, — so dass er dem Verfasser der *Königsbücher* abgesprochen und einem späteren Interpolator zugeschrieben werden muss, welcher P kannte und daher sehr begreiflicher Weise dessen „ôhel mo'éd" mit den heiligen Geräthen hier vermisste. Auch v. 5 (כל־עדת ישראל und נועד, wie bei P) ist dann später hinzugefügt. Diese Vermuthung ist keineswegs eine besonders kühne zu nennen, da ja auch in v. 1, 2 („dies ist der 7. Monat") und 6 („in das Allerheiligste") Interpolationen angenommen werden müssen, die theilweis sogar jünger sind als der Grundtext der LXX. — Zeigt sich also, dass der einzige Abschnitt, welcher augenscheinlich von P abhängt, eine spätere Ueberarbeitung erfahren hat, so ist höchstwahrscheinlich auch 1 *Reg.* XVIII, 31[b], ein wörtliches Citat aus *G* XXXV, 10, ebenso zu erklären: die Stelle ist sachlich parallel zu 2 *Reg.* XVII, 34[b] (von der Hand des Redactors), so dass die Vermuthung, die Erinnerung an die Veränderung des Namens Jakob in Israel sei hier von einem der ältesten Leser eingeschoben worden, nichts gegen sich hat. Zu beachten ist, dass die meisten und besten Codices der LXX vor בני־יעקב Ἰσραήλ haben, vielleicht der Rest von einem andern Versuch, den Text des Verses vor der Hinzufügung der zweiten Hälfte mit dem gewohnten und beliebten Sprachgebrauch in Einklang zu bringen.

[26]) Die Uebereinstimmung mit D zeigt sich besonders in 1 *Sam.* VII; VIII; X, 17—27; XII; 2 *Sam.* VII, zu welchen Kapiteln Thenius, Bleek-Wellh., *Einl.* S. 209 ff. und Col. P. VII, p. 56 sqq., 107 sqq. zu vergleichen sind. Sie

beschränkt sich also auf einzelne Kapitel, die sich auch sonst von dem übrigen Inhalt des Buches deutlich unterscheiden. Das — durchaus negative — Verhältniss zu P wird durch die Erörterungen von § 11 von selbst Jedem klar werden.

[27]) Das Programm des Buchs der *Richter*, Cap. II, 10—III, 6, und der damit nah verwandte stereotype Anfang der Berichte über die einzelnen Richter (Cap. III, 7; IV, 1; VI, 1, 7—10 u. s. w.) zeigen grosse Uebereinstimmung mit der retrospectiven Betrachtung in 2 *Reg.* XVII, 7—23, 34—41, also auch mit D. Vgl. Bleek-Wellh., *Einl.* S. 183 ff.; Col. P. VII, p. 56 sqq., 85 sqq. In den Ueberlieferungen selbst, welche von dem Redactor in dieser Weise eingeleitet werden, ist eine solche Verwandtschaft nicht zu erkennen.

[28]) Ueber die Herkunft von *J* XXIV, 28—31, siehe oben § 7, A. 27; 8, A. 16. Die Hand von P ist in diesen Versen nicht zu bemerken, so dass die Annahme, dass der Redactor des Buchs der *Richter*, der sich an D anschliesst (Anm. 27), dieselben aufgenommen, nichts Widersprechendes hat. Parallel sind ferner *Jud.* I, 10—15 und *J* XV, 13—19; *Jud.* I, 21 und *J* XV, 63; *Jud.* I, 27, 28 und *J* XVII, 12—13; *Jud.* I, 29 und *J* XVI, 10. Ueber den Ursprung dieser Perikopen in *Jos.* XIV ff. vgl. § 6, A. 49. Auch hier also zeigt sich bei dem Redactor des Buchs der *Richter* keine literarische Abhängigkeit von P.

[29]) Ueber *Jud.* XVII f. vgl. § 11; über Cap. XIX—XXI Bleek-Wellh., *Einl.*, S. 199—203; Graetz, *G. d. J.* I, 351 ff. Ursprung und Charakter dieser Ueberlieferung sind noch nicht vollständig aufgeklärt; so alt, wie Graetz will, ist dieselbe aber gewiss nicht. Cap. XX, 13 (נבערה רעה מישראל) erinnert an *D* XIII, 6; XVII, 12; XXII, 22; Cap. XXI, 11, 12 (זכר und משכב ז״) an *N* XXXI, 17, 18, 35; auch זמה (Cap. XX, 6) kommt bei P und bei Ezechiel öfter vor, aber auch *Hos.* VI, 9; Cap. XX, 1 (ותקהל העדה) ist parallel zu *L* VIII, 4; *N* XVII, 7. Auch Cap. XX, 27ᵇ, 28ᵃ (vgl. *N* XXV, 6 ff.; *J* XXII, 9—34) würde hierher gehören, wenn diese Verse nicht den Zusammenhang unterbrächen und offenbar später eingeschoben wären.

C. Die poëtischen Bücher.

Das Alter der poëtischen Bücher bzw., was die Psalmensammlung anlangt, der einzelnen in dieselbe aufgenommenen Lieder ist zu unsicher, als dass ihr Zeugniss über den Hexateuch und seine Bestandtheile sehr in die Wagschale fallen könnte. Die Behauptung, dass speziell aus den Davidischen Psalmen und den Salomonischen Sprüchen, wozu Einige noch das Buch Hiob hinzufügen, die Existenz der Thora vor der Spaltung des Reichs hervorgehe, lässt sich jedenfalls nicht beweisen[30]). Diejenigen poëtischen Stücke, über deren Zeitbestimmung relative Einstimmigkeit herrscht, bestätigen im Allgemeinen, was sich aus den gleichzeitigen prophetischen und historischen Schriften ergeben hat. Der Prediger und das Hohelied können hier ausser Betracht bleiben. Oefterer Erwähnung der Thora und wiederholter Benutzung der darin aufgezeichneten heiligen Geschichte begegnen wir in denjenigen Psalmen, die allgemein für die jüngsten gehalten werden[31]). Im Buch

Hiob findet sich der Natur der Sache nach wenig hierher Gehöriges; der Verfasser desselben kannte „die zehn Worte“, wahrscheinlich auch das *Deuteronomium*[32]. Auch in den Sprüchen sind die Parallelen nicht zahlreich; die Cap. I—IX zeigen eine grosse Verwandtschaft mit dem *Deuteronomium;* hier (Cap. III, 18) und an einigen andern Stellen (Cap. XI, 30; XIII, 12; XV, 4) finden sich auch Anspielungen auf *Gen.* II, III[33]. Was endlich die Klagelieder betrifft, so haben sie mit Jeremia, dem sie von der Ueberlieferung zugeschrieben werden, die Abhängigkeit vom *Deuteronomium* gemein; Spuren von einer Bekanntschaft mit P sucht man vergebens in denselben[34].

[30]) Dieselbe findet sich bei Delitzsch, *die Genesis*, 2. Ausg. S. 13 f. Man kann aber nicht ernstlich behaupten, 1) dass die Authentie der Literatur des David-Salomonischen Jahrhunderts bewiesen ist, und 2) dass deren Zeugniss sich auf die ganze Thora bezieht. Und doch müsste sowohl das eine wie das andere feststehen, wenn dies Jahrhundert als der terminus ad quem der Entstehung der Thora betrachtet werden soll.

[31]) Vgl. unten das Hauptstück über die Psalmensammlung. Zu den hier ins Auge gefassten jüngeren Liedern gehören u. a. *Ps.* I, XIX, 8—15, LXXVII, LXXVIII, XCV, CV, CVI, CXIV, CXIX, CXXXV, CXXXVI u. s. w.

[32]) Vgl. besonders Cap. XXXI, 9—12, 26—28 (עון פלילים) mit *E* XX, 2, 14; vielleicht wird an der Stelle auch auf *D* XXII, 22; XVII, 2—7 angespielt. Bei der Beurtheilung des Zeugnisses des Buchs Hiob darf man nicht übersehen, dass der Held desselben aussserhalb Kanaans und in der Patriarchenzeit lebt; der Dichter würde der von ihm gewählten Einkleidung untreu geworden sein, wenn er die Thora citirt oder sich an dieselbe angeschlossen hätte.

[33]) Vgl. *Spr.* VII, 3 mit *D* VI, 8; *Spr.* III, 12 mit *D* VIII, 5 u. s. w. Vor Allem aber beachte man den paränetischen Ton, der in *Spr.* I ff. angeschlagen wird, und der uns sowohl an Jeremia wie an D erinnert; ferner die Verwandtschaft von *Spr.* III, 9, 10 mit der Tendenz des *Deut.*, und von *D* IV, 5—8 mit der Richtung, welche durch das Spruchbuch im Allgemeinen, besonders aber durch die Cap. I—IX vertreten wird.

[34]) Vgl. *Thr.* I, 10 mit *D* XXIII, 3 (ein formeller Hinweis); I, 9 mit *D* XXXII, 29; I, 20 mit *D* XXXII, 25; II, 20; IV, 10 mit *D* XXVIII, 53—57; III, 64; IV, 2 mit *D* II, 7; IV, 28 u. s. w.

Bei der Schlussfolgerung aus den angeführten Thatsachen darf man nicht übersehen, dass auch der Zufall dabei seine Rolle gespielt haben kann. Eine Nothwendigkeit, über ihr Verhältniss zum Hexateuch direkt oder indirekt Zeugniss abzulegen, lag für die israelitischen Schriftsteller nicht vor; ihr Stillschweigen ist also kein stringenter Beweis für ihre Unbekanntschaft mit demselben, geschweige denn für das Nichtvorhandensein des Werkes oder einzelner seiner Bestandtheile. Wenn jedoch zwei oder mehrere Zeitgenossen positiv oder negativ das gleiche Verhältniss zeigen, so wird die Annahme eines solchen Zufalls immer

unwahrscheinlicher und schliesslich ganz ausgeschlossen. Wir sind daher vollkommen berechtigt, aus der in diesem Paragraphen gegebenen Uebersicht zu folgern, 1) dass das *Deuteronomium* vor dem letzten Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr. nicht bekannt gewesen ist, und 2) dass die priesterlichen Gesetze und Ueberlieferungen zur Zeit des Ezechiel (592—570 v. Chr.) noch im Entstehen begriffen und vor Esra und Nehemia in der Gestalt, in welcher sie im Hexateuch vorliegen, nicht vorhanden waren [35].

[35]) Zur Erläuterung sei hinzugefügt zu 1), dass keiner der Propheten des 8. Jahrhunderts von D abhängig ist (Anm. 16), was um so weniger als zufällig beurtheilt werden kann, als D von dem Augenblick an, wo sein Einfluss in der Literatur sich bemerkbar macht, nicht wieder verschwindet, vielmehr mit grösserer oder geringerer Deutlichkeit in allen späteren Schriften zur Geltung kommt. Dagegen steht 2) Ezechiel als Sprach- und Geistesverwandter von P zunächst allein da: Deutero-Jesaja und dessen Zeitgenossen, Haggai und Sacharja (Cap. I—VIII) kennen P nicht; erst c. 450 v. Chr. kommt derselbe zum Vorschein, um von da ab nicht wieder zu verschwinden. Schon dies führt auf die oben dargelegte Auffassung von seinem Entstehen. Ueberdies ist nun Ezechiel trotz seiner nahen Verwandtschaft kein Nachfolger des P, wie sich sogleich in § 11 des Genaueren herausstellen wird. Auch hierdurch wird die Annahme bestätigt, dass die späteren Autoren bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts P nicht zufällig unberücksichtigt lassen, dass vielmehr seine historisch-legislative Schrift zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden war. Vgl. indess auch § 11 ff.

§ 11. Der Hexateuch und die Geschichte Israels und der israelitischen Religion.

Aus unserer bisherigen Untersuchung ergab sich einerseits, dass das Buch *Josua* sich auf das Engste an den Pentateuch anschliesst und die dort aufgezeichneten Gesetze und Ueberlieferungen voraussetzt (§ 1, vgl. § 7—9), andrerseits, dass die im Hexateuch vorliegende Anschauung von der mosaischen Zeit und der Ansiedlung in Kanaan im Allgemeinen mit den wirklichen geschichtlichen Verhältnissen im Widerspruch steht (§ 4, A. 16—21). Wenn das erste uns hindert, das Buch *Josua* als ein selbständiges Zeugniss für den mosaischen Ursprung bez. das hohe Alter des Pentateuch anzusehen, so befreit uns der letztre Umstand nicht von der Verpflichtung, den Vergleich des Hexateuch mit der Geschichte sowohl des israelitischen Volkes wie der israelitischen Religion weiterzuführen, insbesondere hinsichtlich der Gesetze bez. der Berichte über deren Befolgung in Josuas Zeit. Durch einen solchen Vergleich wird nicht nur das bereits gewonnene, rein negative Resultat näher bestimmt, sondern auch über die chronologische Folge der Bestandtheile des Hexateuch einiges Licht verbreitet werden.

Die hierbei zu befolgenden Grundsätze ergeben sich aus der Natur der Sache selbst und bedürfen deshalb keiner ausführlicheren Rechtfertigung. Es sind die folgenden:

1) Nur ganz feststehende historische Ereignisse oder Thaten können als Beweise für die Existenz der dabei berücksichtigten gesetzlichen Bestimmungen angesehen werden. Die Ueberzeugung des Geschichtsschreibers in dieser Hinsicht hat nur für seine eigne Zeit Geltung und nur dann, wenn sie auch von anderer Seite her Bestätigung findet, auch für die Vergangenheit, über die er berichtet und von der ihn vielleicht viele Jahrhunderte trennen. Der Einfluss, welchen diese Ueberzeugung möglicherweise auf seine Vorstellung von den Ereignissen ausgeübt hat, ist stets mit in Betracht zu ziehen; je geringer derselbe sich zeigt, um so grösser wird die Zuverlässigkeit der Berichterstattung, und umgekehrt.

2) Handlungen, welche mit der Thora im Widerspruch stehen, dürfen nicht ohne Weiteres als Beweise gegen ihr Bestehen oder gegen ihre Geltung angeführt werden. Das sind sie nur in dem Fall, wenn sie von Jemand ausgehen, dessen Bereitwilligkeit, Jahwes Forderungen zu befolgen, nicht zu bezweifeln ist, und wenn sie ausserdem — z. B. bei wiederholtem Vorkommen — sich nicht auf zufällige Ursachen zurückführen lassen.

3) Umgekehrt dürfen Facta, die mit den Vorschriften der Thora übereinstimmen, nur dann als Beweise für das Vorhandensein derselben angesehen werden, wenn es sich zeigt, dass sie — nicht in Folge der Gewohnheit, aus welcher die Thora sich möglicherweise entwickelt hat, sondern — mit Rücksicht auf die gesetzlichen Bestimmungen selbst geschehen sind[1]).

[1]) Ueber diesen Gegenstand in seiner ganzen Ausdehnung sowie über verschiedene denselben betreffende Einzelheiten sind u. A. einzusehen: de Wette, *über den Zustand des Religionscultus der Israeliten in Hinsicht auf die Gesetzgebung des Pentateuchs (Beiträge zur Einleit. in das A. T.* I, 223—265); Gramberg, *Krit. Gesch. der Religionsideen des A. T.* (2 Bände, 1829—30), passim; Hengstenberg, *der Pent. und die Zeit der Richter* (Beitr. zur Einl. in das A. T. III, 1—148); Haevernick, *Einl.* I, 2, S. 493—540; Wellh. *GJ.* I, 17—174 *(Gesch. des Cultus);* Col. *P* VII, passim.

Nach Angabe der Berichte über Esra und Nehemia (*Esr.* VII—*Neh.* XIII) war um die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. die mosaische Thora vorhanden, und würden damals bestimmt ihre Vorschriften in Betreff des Cultus, der Priester, der Leviten und ihrer Einkünfte u. s. w. durch den Einfluss dieser beiden Männer in die Praxis eingeführt bez., wo es nöthig war, gegen den Widerspruch

Einzelner zur Geltung gebracht. Diese Grundanschauung, die in einer verhältnissmässig grossen Anzahl von Stellen ihre Bestätigung findet[2]), erleidet jedoch einige Ausnahmen. Aus *Esr.* IX, 4 müssen wir den Schluss ziehen, dass zur Zeit der Ankunft Esras in Jerusalem am Abend im Tempel kein Brandopfer (*E* XXIX, 38—42; *N* XXVIII, 3—8), sondern ein Speisopfer dargebracht wurde; aus *Neh.* X, 33, dass die Bestimmung der jährlichen Aufbringung eines halben Sekkels für das Heiligthum (*E* XXX, 11—16) in der Thora fehlte; endlich aus *Neh.* X, 38—40; XII, 44—47; XIII, 5, 12, dass dieselbe für die Leviten den Zehnten zwar wohl von den Feld- und Baumfrüchten, aber nicht vom Vieh (vgl. *L* XXVII, 32, 33) forderte[3]). Eine Erklärung für diese Thatsachen wird sich uns erst später ergeben.

Die erste Hälfte des Buchs *Esra* (Cap. I—VI) haben wir eben ausser Betracht gelassen, theils weil sich dieselbe mit einer früheren Periode, mit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft und den ersten Schicksalen der Volksgemeinde in Judäa, beschäftigt, theils und vor Allem deshalb, weil sie in ihren Berichten über die mosaische Thora und deren Befolgung im Wesentlichen mit den Büchern der Chronik, welche die vorexilische Zeit behandeln, auf einer Stufe steht. Wenn wir diesen Berichten folgen sollen, so ist die Thora, und zwar insbesondere der rituelle Theil derselben, von den frühesten Zeiten an, bestimmt seit Davids Regierung, die Regel gewesen, die allgemein anerkannt und von den Wohlgesinnten auch unter den Königen befolgt und durchgeführt wurde. Es war in Uebereinstimmung mit ihren Verordnungen, dass das in *Ex.* XXV ff. geschilderte ôhel mo'êd bis zur Vollendung des salomonischen Tempels die einzig-gesetzliche Opferstätte blieb (1 *Chron.* VI, 17, 33 f.; XVI, 39, 40; XXI, 28—30; 2 *Chron.* I, 3, 5 f.; V, 5); dass das Priesteramt in Aarons Familie erblich war (1 *Chron.* VI, 34 und passim); dass die Hohepriesterwürde von den Nachkommen des Eleazar ben Aaron bekleidet wurde (1 *Chron.* V, 30—41 u. s. w); dass das ausschliessliche Opferrecht der Priester streng durchgeführt wurde (2 *Chron.* XXVI, 16—21); dass die Leviten stets von den Priestern unterschieden wurden und in dem ihnen überwiesenen niederen Dienst am Heiligthum thätig waren (1 *Chron.* XII, 26 f.; XIII, 2; XV, 4 ff.; XXIII, 3 ff., 28—32 und passim), während allen Fremden der Eintritt in dasselbe streng untersagt war (2 *Chron.* XXIII, 6 ff.). Gleichfalls in Uebereinstimmung mit den Bestimmungen der Thora hatten die Priester und Leviten von Anfang an die ihnen zukommenden 48 Städte mit den zugehörigen Weideplätzen in Besitz (1 *Chron.* VI, 39—66, XIII, 2; 2 *Chron.* XI, 14; XXXI, 19), und das Volk brachte

für das Heiligthum und dessen Beamte alles auf, was denselben zugewiesen war, auch die Zehnten von Rindern und Schafen (2 *Chron.* XXXI, 4—6) und die jährliche Tempelsteuer von einem halben Sekkel (2 *Chron.* XXIV, 6, 9). Im Tempel war seit Salomo ohne Unterbrechung der Cultus ganz nach den gesetzlichen Vorschriften geordnet (2 *Chron.* II, 4; VIII, 12, 13; XIII, 11; XXXI, 3; *Esr.* III, 3—5; VI, 16 ff.); das Morgen- und Abendopfer wurde schon im Tabernakel zu Gibeon und von da ab ständig dargebracht (1 *Chron.* XVI, 40; *Esr.* III, 3); das Laubhüttenfest bereits von Salomo acht Tage lang gefeiert (2 *Chron.* VII, 9). Die Tempelmusik war eine Davidische Einrichtung (1 *Chron.* XXV u. s. w.); neben derselben blieben aber die heiligen Trompeten der Priester nach der mosaischen Bestimmung (*Num.* X, 1—10) im Gebrauch (1 *Chron.* XV, 24; XVI, 6; 2 *Chron.* XIII, 12). Wirkliche Abweichungen von dieser Regel kommen in der Chronik und in *Esr.* I—VI nicht vor: was bei flüchtiger Betrachtung mit der Thora oder doch mit den Bestimmungen von P im Widerspruch zu stehen scheint, stimmt in Wirklichkeit doch damit zusammen oder hat sich daraus entwickelt. Nichts hinderte den Chronisten, ab und zu den (deuteronomischen) Ausdruck „die levitischen Priester“ zu gebrauchen (2 *Chron.* V, 5; XXIII, 18; XXX, 27), da doch die Aaroniten, die er dabei ausschliesslich im Auge hat, auch nach ihm zum Stamm Levi gehörten (1 *Chron.* V, 27 ff.; VI, 1 ff. u. s. w.). Die Davidische Verordnung in Betreff des Dienstantritts der Leviten (1 *Chron.* XXIII, 24, 27) ist eine Vervollständigung der Bestimmungen der Priesterthora (*N* IV, 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47; VIII, 24) und setzt deren Bestehen voraus. Die sonst noch vorkommenden Abweichungen von den Festsetzungen der Thora sind entweder von dem Verfasser selbst motivirt (1 *Chron.* XXI, 28—30) oder aus der traditionellen näheren Detaillirung und Verschärfung des geschriebenen Gesetzes zu erklären (1 *Chron.* XXIII, 31; 2 *Chron.* XXIX, 34, vgl. XXX, 3; XXX, 2 ff.; XXXV, 6, 11)[4].

[2]) Der Redactor der Bücher *Esra* und *Nehemia* hat seine Urkunden, zu denen auch die Denkschriften des E. und N. selbst gehörten, theils unverändert aufgenommen, theils mit grösserer oder geringerer Freiheit excerpirt und überarbeitet; die Abweichungen, von denen in Anm. 3 die Rede ist, finden sich in den Kapiteln, welche er unmittelbar aus seinen Quellen entnahm; doch fehlt es daneben auch nicht an einer gewissen Abhängigkeit von der Priesterthora, die überall da, wo der Redactor selbst berichtet, ganz deutlich hervortritt. Durchgängig werden in beiden Büchern die Priester und die Leviten von einander unterschieden, schon im Verzeichniss der Zurückgekehrten, *Esr.* II (*Neh.* VII), aber auch weiter *Esr.* VII, 13, 24; VIII, 15 ff., 29, 30, 33; IX, 1; X, 5, 18—23; *Neh.* III, 17; VIII, 7; X, 1, 9, 10, 29; XI, passim; XII, 1 ff.,

8 ff., 22 ff., 27, 30, 44; XIII, 13, 29, 30. Die Priestertrompeten (*N* X, 1—10) werden *Neh.* XII, 35 erwähnt. Der 8. Tag des Laubhüttenfestes (*L* XXIII, 36, 39) kommt *Neh.* VIII, 18 vor. Hinsichtlich des Umfangs der Zehnten zeigt sich eine Abweichung von P (Anm. 3), aber in der Hauptsache, in Betreff der Ablieferung der Zehnten an die Leviten und durch diese an die Priester, stimmen die Stellen *Neh.* X, 38—40; XII, 47; XIII, 5, 12 mit *N* XVIII, 21—28 überein; ebenso *Neh.* X, 37 (Erstgeburt) mit *N* XVIII, 15—18 und *Neh.* X, 34 mit der P'schen Regelung des Cultus im Allgemeinen.

[3]) Mit *Esr.* IX, 4 steht *Neh.* X, 34 wohl im Einklang, insofern hier die ständige mincha neben dem ständigen Brandopfer erwähnt wird. Siehe indess weiter über die aus dieser und den übrigen Stellen herzuleitenden Folgerungen, sowie über *Neh.* VIII, 1 ff. vgl. mit *L* XVI u. Par., § 15, A. 30, 32.

[4]) Eine ausführliche Erläuterung der zahlreichen Parallelen zu P ist überflüssig, denn über die Bedeutung derselben kann kein Zweifel sein. Unerwähnt durften sie aber auch nicht bleiben, einmal aus dem Grunde, weil, wie sich sogleich zeigen wird, der Chronist gerade da, wo er sich in dieser Weise an P anschliesst, sich von den älteren Berichten in den Königsbüchern entfernt, ja denselben sogar an einzelnen Stellen direkt widerspricht (Anm. 5 ff.); aber auch deshalb nicht, weil diese Parallelen sehr wichtig sind für die Beantwortung der Frage, ob die bei dem Chronisten hervortretenden Abweichungen von P mit denen, welche sich bei seinen Vorgängern in den Büchern *Jud.* — *Reg.* und bei den Propheten finden, gleichartig sind oder nicht. Was darüber oben in dem Paragraphen gesagt ist, richtet sich gegen Ives Curtiss, *the Levitical priests*, p. 110—120; *de Aaron. sacerdotii atque thorae eloh. orig.*, p. 32—40, mit dem Marti (a. a. O. S. 134 ff.) übereinstimmt. Die Beweisführung dieser Kritiker ist entschieden geistreich, aber sophistisch. Nach Curtiss selbst (p. 114, A. 6) stehen in den Büchern der *Chron.*, *Esr.* und *Neh.* Priester und Leviten 23 mal neben einander; noch einigemale mehr, wenn man 1 *Chron.* IX, 2; *Esr.* X, 5; *Neh.* X, 29, 35; XI, 20 mitzählt, wo das ו zwischen לוים und כהנים fehlt, aber ganz sicher entweder in Gedanken ergänzt oder (*Neh.* XI, 20) geradezu hinzugefügt werden muss. Was bedeutet nun dem gegenüber der Gebrauch der deuter. Formel an den drei oben angeführten Stellen? Die Annahme, dass der Verf. sich selbst untreu geworden sein sollte, ist ungereimt und vollkommen überflüssig, da die ältere Formel selbst auch nicht den geringsten Widerspruch gegen seine Auffassung enthält; wohl widerspricht er selbst dieser älteren Formel, wenn dieselbe, wie dies bei D der Fall ist, die einzige Forderung bezeichnet, welcher die Priester hinsichtlich ihrer Abstammung entsprechen müssen. Hätte der Chronist gewusst, was D mit seinem Ausdruck הכהנים הלוים meinte und ausschloss, ja, dann würde er diese Wendung vermieden haben; aber im 3. Jahrhundert v. Chr. war das bereits längst in Vergessenheit gerathen. — Die übrigen Stellen bedürfen einiger Erläuterungen. Ein Vergleich der verschiedenen Bestimmungen über den Anfang der Dienstzeit der Leviten (*N* IV, VIII, 1 *Chron.* XXIII) macht es sehr wahrscheinlich, dass dieselben wegen ihrer geringen Zahl (vgl. *Esr.* II, VIII, 15 ff.) allmählig früher zu ihrem Amt zugelassen wurden, und dass die in dieser Hinsicht erlassenen Bestimmungen theils dem Moses, theils dem David zugeschrieben worden sind. Vgl. § 6, A. 33; 15, A. 15, 28. — Die Anmerkung zu der Erzählung von Davids Opfer auf der Tenne von Arauna, 1 *Chron.* XXI, 28—30, ist um so

bemerkenswerther, da sie in dem parallelen Bericht (2 *Sam.* XXIV) fehlt. Zu der Abweichung in Betreff des Monats der Passahfeier, 2 *Chron.* XXX, 2 ff., ist *N* IX, 6—14 zu vergleichen: Hiskia bringt dies Gesetz nicht in Anwendung, handelt aber in Analogie zu demselben. Das Schlachten der Passahlämmer durch die Leviten wird 2 *Chron.* XXX, 17 auf die Unreinheit der dazu eigentlich bestimmten (*E* XII, 6) Hausväter zurückgeführt. Aber aus 2 *Chron.* XXXV, 6, 10; *Esr.* VI, 20 ist zu schliessen, dass diese Handlung, abgesehen von etwa noch hinzukommenden Gründen, in der Regel den Leviten anvertraut wurde, was die Thora denn auch im Grunde nicht verbietet, obwohl sie hier in Betreff der Laienrechte weitherziger ist als die spätere Praxis. — Aehnlich wird über 2 *Chron.* XXIX, 34 (vgl. XXX, 3, 15, 24) zu urtheilen sein. Nach *L* I, 1—6; III, 1 f., 6—8 schlachtet und häutet der Opfernde selbst sein Brand- oder Dankopfer. Der Chronist geht an der betr. Stelle von der Voraussetzung aus, dass wenigstens das letztere zum Priesterdienst gehört, und deutet an, dass dies Geschäft unter gewissen Umständen auch den Leviten übertragen werden kann (vgl. 1 *Chron.* XXIII, 31). Offenbar ist der Usus, welchen er hier vor Augen hat, beschränkender, als die gesetzliche Bestimmung, und hat sich allmählig aus derselben entwickelt. — Ausserdem weist Curtiss (*the Levit. priests*, p. 117 sq.) noch auf 2 *Chron.* XI, 13, 14; XXIX, 5; XXXI, 2 hin, Stellen, die man zum Beweise dafür anführen könne, dass der Chronist die Priester und Leviten nicht überall mit gleicher Strenge auseinander halte. Doch muss er selbst zugeben, dass „there is not the slightest doubt in regard to the interpretation of the foregoing passages, because they are abundantly explained by the connection“; nur wenn man sie „isolirt“, scheinen sie etwas andres zu enthalten, als was der Verf. sonst überall bezeugt. Nun, dann dürfen wir eben nicht „isoliren“ und die angeführten Stellen nicht für den Zweck, für welchen sie Curtiss citirt, gebrauchen.

Ganz anders gestaltet sich das Verhältniss der Jahrhunderte vor Esra zu der mosaischen Thora, wenn wir die übrigen historischen Bücher und die prophetische Literatur in Betracht ziehen.

„Das Gesetzbuch des Moses“ war nach 2 *Reg.* XXII, XXIII die Grundlage und Richtschnur der Reformation im 18. Jahre des Josia (621 v. Chr.). Das Verhältniss dieses Buches zu der gesammten Thora, über welches wir bereits Einiges erfahren haben (§ 10, A. 35), wird später noch genauer dargelegt werden (§ 12 und 14). Hinweise auf eine frühere Rechtsverbindlichkeit der ganzen Thora oder einzelner ihrer Theile finden sich nirgends: die Stelle 2 *Reg.* XI, 12 (2 *Chron.* XXIII, 11) bietet für die Existenz des Dekalogs zur Zeit der Krönung des Joas ben Ahasja keinen wirklichen Beweis[5]).

Der Vergleich der in den oben angeführten Schriften enthaltenen Berichte mit den speziellen Bestimmungen führt — hinsichtlich (I.) der heiligen Stätten, (II.) der heiligen Personen, (III.) der heiligen Zeiten, (IV.) der religiösen Handlungen und Gebräuche und (V.) des politischen und sozialen Lebens — zu folgenden Resultaten:

I. Von dem mosaischen ôhel mo'éd (*Ex.* XXV ff.), das nach *Jos.* XVIII, 1; XIX, 51 später in Silo errichtet wurde, findet sich in den Büchern *Jud.* — *Reg.* keine Spur; 1 *Sam.* II, 22ᵇ ist jedenfalls eine Interpolation, und auch 1 *Reg.* VIII, 4 gehört nicht zu den ursprünglichen Bestandtheilen des Berichts über Salomos Tempelbau (§ 10, A. 25). Die wiederholte Mittheilung des Chronisten, dass das ôhel mo'éd zu Davids Zeit in Gibeon stand, findet in den Büchern *Samuelis* keine Bestätigung und steht im Widerspruch mit 1 *Reg.* III, 4[6]).

An eine Einschränkung des Cultus auf das eine Heiligthum wird, soviel wir sehen können, vor Hiskia überhaupt nicht gedacht. Während der Richterperiode befand sich ein Tempel Jahwes in Silo (1 *Sam.* I, 9; III, 3, 15; vgl. *Jud.* XXI, 19; XIX, 18); Micha hatte auf dem Gebirge Ephraim und später der Stamm Dan in der Stadt gleichen Namens ein Heiligthum (*Jud.* XVII f.); es wurden Altäre gebaut und Opfer dargebracht in Bochîm (Cap. II, 5), in Ofra (Cap. VI, 24 ff.; VIII, 27), in Zora (Cap. XIII, 19), in Mizpa (Cap. XX, 1) und in Bethel (Cap. XX, 23, 26—28; XXI, 2, 4). Samuel opfert in Mizpa (1 *Sam.* VII, 9), errichtet einen Altar zu Rama (v. 17) und feiert dort auf einer Höhe (במה) ein Opferfest (Cap. IX, 12), ähnlich wie später zu Bethlehem (Cap. XVI, 4 ff.). Ebenso wird in seiner Gegenwart (Cap. XI, 15) oder gar auf seinen ausdrücklichen Befehl von Saul in Gilgal geopfert (Cap. X, 8; XIII, 9). Zum Lobe Sauls wird gesagt, dass er Jahwe einen Altar baute (Cap. XIV, 35). Unter seiner Regierung feierte das Geschlecht, zu welchem David gehörte, sicher nicht bloss ausnahmsweise, in Bethlehem ein Opferfest (Cap. XX, 29). Absalom erbittet und erhält von seinem Vater David die Erlaubniss, einem derartigen Fest in Hebron beizuwohnen (2 *Sam.* XV, 7 ff.). David selbst opfert nicht nur auf dem Wege von Kirjath-Jearîm nach Jerusalem überall, wo die Bundeslade still steht, sondern auch auf dem Zionshügel (Cap. VI) und auf der Tenne Arauna's (Cap. XXIV); in der Nähe der Hauptstadt war ein Ort, wo er anzubeten und sicher auch zu opfern pflegte (Cap. XV, 32). Salomo feierte auf „der Höhe" von Gibeon ein grosses Opferfest (1 *Reg.* III, 4)[7]). Nach der Errichtung des jerusalemischen Tempels herrschte noch Jahrhunderte hindurch die gleiche Freiheit, nicht nur im Reich Ephraim (Cap. XVIII, 20 ff.), sondern auch im Reich Juda, von dessen Königen Asa (Cap. XV, 14), Josaphat (Cap. XXII, 44), Joas (2 *Reg.* XII, 3), Amasia (Cap. XIV, 4), Usia (Cap. XV, 4), Jotham (v. 34) und Achas (Cap. XVI, 4) berichtet wird, dass sie die bamôth in Stand hielten. Der Verfasser der Königsbücher rechnet ihnen das als Uebertretung an (a. d. a. St.), es ist aber nicht

erweisbar, dass sie selbst oder ihre Zeitgenossen ebenso urtheilten. Wenigstens tritt keiner der Propheten des 8. Jahrhunderts für das ausschliessliche Vorrecht Jerusalems ein[8]. Auch Jesaja nicht, und deshalb ist es zweifelhaft, ob Hiskia in der That die gänzliche Aufhebung des Höhendienstes angestrebt hat, wie 2 *Reg.* XVIII, 4 (vgl. v. 22; *Jes.* XXXVI, 7) von ihm erzählt wird. In keinem Fall war seine Reformation mehr als ein erster Versuch, auf den unter Manasse die Reaction folgte (2 *Reg.* XXI, 3)[9]. Erst Josia war darauf aus, nach den Forderungen des von Hiskia gefundenen Gesetzbuches den Tempel zu dem einzigen Heiligthum Jahwes zu machen (Cap. XXII f.). Ob das unter seinen Nachfolgern so blieb, ist zweifelhaft (vgl. Cap. XXIV). Im Exil aber bestimmt Ezechiel — der die bamôth streng verwirft (Cap. XX, 27 ff.) — ganz im Geist der Reformation des Josia für die Zukunft ein einiges Heiligthum (Cap. XL ff.), und als solches war nach der Rückkehr der Tempel des Serubabel, soviel wir wissen, in allgemeiner Geltung[10].

[5]) Im Pentateuch ist הָעֵדוּת der Dekalog (*E* XXXI, 18; XXXII, 15; XXXIV, 29; XL, 20; daher ארון הע״, אהל, משכן, פרכת), allerdings nur bei P und *E* XXXII —XXXIV bei R. Es scheint nicht, dass diese Bezeichnung in den gewöhnlichen Sprachgebrauch übergegangen war. Aus 2 *Reg.* XI, 12 würde dies wohl hergeleitet werden können, wenn es feststände oder auch nur wahrscheinlich zu machen wäre, dass an dieser Stelle an eine Gesetzsammlung gedacht ist. Wenn wir aber lesen, dass Jojada „das Königskind heraus brachte und die Krone und העדות ihm aufsetzte oder auflegte“ (נתן על), so versteht es sich sicher nicht von selbst, dass wir dabei (mit Thenius, Bertheau u. A.) an eine Sammlung von Gesetzen zu denken haben. Vielmehr scheint der Ausdruck „auflegen“ bez. „aufsetzen“ diese Erklärung auszuschliessen. Vermuthlich ist עדות ein Synonymon von עֲדִי und bezeichnet an dieser Stelle den königlichen Ornat, einen Mantel oder etwas dergleichen.

[6]) Das Fehlen von 1 *Sam.* II, 22ᵇ in der LXX macht die Authentie sofort zweifelhaft. Aber überdies steht der Halbvers mit dem weiteren Inhalt der Ueberlieferung im Widerspruch: weder in Cap. II, 11 ff., 23 f., noch in der prophetischen Rede v. 27—36 wird auf diese Missethat der Söhne Eli's angespielt. V. 22ᵇ ist ein haggadischer Zusatz, der von Jemand, der *E* XXXVIII, 8 gelesen hatte, herrührt. — Die Mittheilungen des Chronisten über das Tabernakel in Gibeon sind oben (S. 186) bereits angeführt. Der Autor, der 1 *Reg.* III, 4 das Opferfest Salomos in Gibeon durch die Bemerkung erklärt: „denn dies war die grosse bama“, weiss nichts von einem dort errichteten ôhel mo'éd. Auch der — vermuthlich jüngere — Schriftsteller, welcher in v. 2, 3 das Opfern auf den Höhen verwirft und zugleich entschuldigt, würde sich über die Bemerkung, dass in Gibeon das einzig-gesetzliche Heiligthum befindlich gewesen sei, verwundert haben.

[7]) Die Zeugnisse über die der Vollendung des Tempels vorhergehende Zeit bedürfen kaum einer näheren Erläuterung. Die Opfer Samuels fallen in die

Periode, während der die Bundeslade Jahwes in den Händen der Philister war oder unbeachtet in Kirjath-Jearîm stand (1 *Sam.* IV, 11; VI; VII, 1, 2), und beweisen deshalb nach Hengstenberg (a. a. O. S. 48 ff.) nichts gegen die Existenz der das eine Heiligthum fordernden Thora. Hierbei übersieht man jedoch, 1) dass das Mitnehmen der Lade in den Krieg (a. d. a. St. und 2 *Sam.* XI, 11; XV, 25 ff.) „mit dem Buchstaben und dem Geist des Gesetzes" — sowohl von D wie von P — „nicht zu vereinigen" ist (vgl. mein Werk *GvJ.* I, 231 f., 255 ff.); 2) dass Samuel, wenn er die Unentbehrlichkeit der Bundeslade für die Gesetzlichkeit des Opfers gekannt hätte, entweder nach Kirjath-Jearîm gehen oder sich aller Opfer hätte enthalten müssen: sein vorausgesetztes Motiv und seine wirkliche Handlungsweise stehen in gar keinem Zusammenhang. — Die Ausflüchte, mit welchen man die übrigen Zeugnisse zu entkräften sucht, sind womöglich noch armseliger und bleiben deshalb ganz unerwähnt. — Die Opfer Davids auf dem Wege nach Jerusalem (2 *Sam.* VI, 13) habe ich natürlich nur der Vollständigkeit halber mit aufgenommen: sie werden auch 1 *Chron.* XV, 26 erwähnt und sind in der That an und für sich durchaus unanstösssig. Auch dass David gleich darauf bei der Bundeslade auf Zion opfert (2 *Sam.* VI, 17; 1 *Chron.* XVI, 1), erscheint erlaubt, wenn auch nur als Ausnahme, als welche es denn auch — von dem Chronisten dargestellt wird (1 *Chron.* XVI, 37—43). Parallel hierzu ist die Entschuldigung für Davids Opfer 1 *Chron.* XXI, 28—30.

[8]) Auch der Chronist erwähnt die Instandhaltung der bamôth unter Asa (2 *Chron.* XV, 17), Josaphat (XX, 33), Joram (XXI, 11) und Achas (XXVIII, 4, 25), ihre Aufhebung durch Hiskia (XXXI, 1, vgl. XXXII, 12) und Josia (XXXIV, 3), sowie ihre Wiederherstellung durch Manasse (XXXIII, 3, 17, 19). Ausserdem berichtet er aber, dass die frommen Könige Asa (XIV, 2, 4) und Josaphat (XVII, 6) die Höhen zerstörten. Das kann nicht historisch sein, da es mit den Königsbüchern und den eben angeführten Stellen der *Chronik* selbst im Widerspruch steht. Die Sache wird wohl so liegen, dass er dem Asa und Josaphat, die beide thaten, was recht war in Jahwes Augen (XIV, 1; XVII, 1—4), diejenigen Thaten zuschrieb, die nach seinen Grundsätzen die unmittelbare Consequenz ihrer Frömmigkeit sein mussten, und die sie auch in der That ausgeführt haben würden, wenn sie die Thora gekannt hätten. — Mit der Behauptung, dass keiner der Propheten des 8. Jahrhunderts die Verehrung Jahwes auf den Höhen verwirft, scheint *Mich.* I, 5 im Widerspruch zu stehen: „das Alles um der Uebertretung Jakobs willen und um der Sünde willen des Hauses Israel. Welches ist die Uebertretung Jakobs? Ist es nicht Samaria? Und welches sind die Höhen Juda's? Ist es nicht Jerusalem?" „Bamôth" — so meint man — würde nicht dem Ausdruck „Uebertretung" (פשע) entsprechen, wenn auf denselben nicht Gräuel getrieben wären, um derentwillen der Prophet den Höhendienst gänzlich verurtheilt. Man bedenkt aber dabei nicht, dass Micha doch schwerlich Jerusalem „die bamôth Juda's" nennen konnte: das Charakteristische der bamôth ist gerade dies, dass sie überall im Königreich sich finden, auch in Jerusalem (2 *Reg.* XXIII, 8), aber dort nicht mehr und auch nicht in anstössigerer Weise als an andern Orten. Nach Massgabe von v. 5ᵃ ist ohne Zweifel חטאת zu lesen: „und welches ist die Sünde Juda's? Ist es nicht Jerusalem?" — und so steht wirklich in der LXX. Vgl. Roorda, *Comment. in vat. Mich.* p. 12 sqq. Während also meine Behauptung durch

Micha keinen Widerspruch erleidet, wird sie durch Jesaja bestätigt. Die Art und Weise, in welcher Jahwe in den Tempeln der bamôth verehrt wurde, insbesondere den Bilderdienst, verwirft er auf das Entschiedenste (Cap. II, 8; XVII, 8; XXXI, 7); eine Reformation hält er also für durchaus nöthig; aber dieselbe soll nicht in der Aufhebung der bamôth, sondern in der Zerstörung der goldenen und silbernen Bilder bestehen (Cap. II, 18—20; XXXI, 22).

[9]) Wellh. (*GI* I, 26, 48 ff.) möchte die Ueberlieferung von Hiskia's Aufhebung der bamôth ganz verwerfen. Wenn 2 *Reg.* XVIII, 4 allein stände, so würde ich mich seiner Auffassung anschliessen. Aber durch v. 22 (*Jes.* XXXVI, 7; 2 *Chron.* XXXII, 12) bekommt diese Ueberlieferung eine so wesentliche und ungesuchte Stütze, dass ich sie nicht ohne Weiteres beseitigen möchte. Wohl aber muss es als wahrscheinlich anerkannt werden, dass Hiskia mit seiner Reformation nicht durchgedrungen ist; er beabsichtigte die Centralisation des Cultus, brachte sie aber nicht zu Stande. Daher machten Josia's Massregeln, die einen weit grösseren Erfolg hatten und überdies fast 100 Jahre später eintraten, auf die Zeitgenossen den Eindruck von etwas ganz Neuem. Vgl. mein *Volksg. en wereldgodsdienst*, S. 126, Anm. 1 (deutsche Uebers. S 149, A. 2).

[10]) Was uns 2 *Reg.* XXIV über Josia's Nachfolger mitgetheilt wird, lässt es zweifelhaft erscheinen, ob sie seine Reformation des Cultus fortgeführt haben. Es kann uns daher nicht befremden, dass Jeremia über die grosse Zahl der Altäre in Judäa und in Jerusalem klagt (Cap. II, 26—28; XI, 13), an denen neben Baal sicher auch Jahwe Opfer dargebracht wurden. Indessen war auch bei den Gegnern des Propheten die alles überragende Heiligkeit des jerusalemischen Tempels zum Glaubensartikel geworden (Cap. VII, 4), sicher mit in Folge von Josia's Massregeln und deren strenger Durchführung bis zum Ausgang seiner Regierung. Dass Ezechiel, der sonst selbst als Priester im Tempel thätig war, denselben zustimmt, kann uns durchaus nicht Wunder nehmen, ebensowenig, dass die heimgekehrten Exulanten sich an diese Ueberlieferung anschliessen (*Esr.* III, 1 ff.). Auch Haggai (passim) und Sacharja (z. B. Cap. IV, 8 ff.; VI, 9 ff.) gebrauchten ihren Einfluss in dieser Richtung. Vgl. auch Wellh. *GI* I, 28 f.

II. Die Bestimmungen der Thora, nach welchen nur der Stamm Levi oder nur eine Familie desselben zum Opferdienst und den übrigen priesterlichen Verrichtungen berechtigt ist, werden nicht eingehalten von Gideon (*Jud.* VI, 26), Manoach (Cap. XIII, 19), Micha (Cap. XVII, 5), den Einwohnern von Beth-Semes (1 *Sam.* VI, 14, 15), Samuel (Cap. VII, 9, 10 u. s. w.), Saul (Cap. XIII, 9), David (2 *Sam.* VI, 17, 18; VIII, 18; XX, 26; XXIV, 18 ff.), Salomo (1 *Reg.* III, 4; IV, 5; VIII, 62—64) und Jerobeam (Cap. XII, 32 f.; XIII, 1). Die Mehrzahl dieser Angaben lässt sich mit der Annahme, dass jene Bestimmungen trotzdem bestanden hätten, nicht wohl vereinigen[11]). Aus *Jud.* XVII, 7—13 folgt nur, dass die Leviten mehr als Andere für geeignet gelten, das Priesteramt zu bekleiden. Nach *Ez.* XLIV, 6—9 wurden vor dem Exil sogar Fremde zu dem Gottesdienst im Heiligthum zugelassen[12]).

Die von P so nachdrücklich betonte (§ 3, A. 16) Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten findet sich in der gesammten vor-

exilischen und exilischen Literatur nur an einer Stelle, 1 *Reg.* VIII, 4, bei der aus diesem und aus anderen Gründen der Verdacht der Einschiebung nahe liegt (vgl. Anm. 6 und § 10, A. 25). Den Aaron kennt keiner der Autoren vor Esra als Stammvater der gesetzlichen Priester. Wohl aber begegnen wir seit dem Ausgang des 7. Jahrhunderts wie im *Deuteronomium* der Thatsache, dass dem Stamm Levi in seiner Gesammtheit die Priesterwürde zuerkannt wird[13]). Dies geschieht auch von Seiten des Ezechiel, der indess zugleich bestimmt, dass in Zukunft nur eine levitische Familie, die des Zadok, das Priesteramt bekleiden, und dass die übrigen Leviten in den niederen Dienstleistungen beim Cultus thätig sein sollen (Cap. XLIV, 10—16, vgl. XL, 46; XLIII, 19; XLVIII, 11)[14]).

Die Nachrichten über die Rangordnung der Priester im jerusalemischen Tempel sind der Natur der Sache nach fragmentarisch, und wir vermögen aus denselben keine klare Anschauung über diesen Punkt zu gewinnen. Soviel ist indess klar, dass diese Ordnung mit den Bestimmungen des P theils im Widerspruch stand, theils von denselben unabhängig war[15]).

Auch über die Einkünfte der Priesterschaft erhalten wir nur unvollständige Kunde. Was in dieser Beziehung aus 1 *Sam.* II, 13—16; 2 *Reg.* XII, 4 ff. herzuleiten ist, weicht von den Festsetzungen der Thora gänzlich ab[16]). Die Verordnungen Ezechiels in Betreff dieses Punktes stimmen damit gleichfalls nicht überein[17]). Das Recht der Priester auf die Zehnten von den Feld- und Baumfrüchten und vom Vieh wird nirgends erwähnt; ebensowenig die Priester- und Levitenstädte[18]).

[11]) Einige von diesen Stellen bedürfen einer näheren Erläuterung. Die Verse 1 *Sam.* VI, 14, 15 sind angeführt auf Grund der Vermuthung, dass v. 15ᵃ eine Glosse ist, die das durch das Opfer der Bethsemesiten erregte Aergerniss beseitigen soll; wenn der Verfasser selbst etwas von den Leviten gewusst hätte, so würde er sie gleich in v. 14 und nicht erst nach dem Opfer erwähnt haben. — Samuel, der 1 *Sam.* I ff. als Diener des Heiligthums und in Cap. VII ff. öfter als Priester erscheint, wird vom Chronisten (1 *Chron.* VI, 7—13, 18—23) zu den Nachkommen den Kehath ben Levi gezählt, ist aber nach 1 Sam. I, 1 ein Ephraimit — 2 *Sam.* VIII, 18 heisst es von Davids Söhnen: כהנים היו, d. h. sie wurden zu Priestern gemacht und als solche angestellt. Auf Grund von 1 *Chron.* XVIII, 17, wo הראשנים ליד המלך an Stelle dieser Worte steht, meinen Thenius und Bertheau noch immer in כהן die Bezeichnung irgend eines ansehnlichen Amtes, das die Söhne Davids bekleidet hätten, sehen zu sollen. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, ja undenkbar, dass ein so gangbares Wort in mehr als einer Bedeutung gebraucht sein sollte. Der Autor meint nichts anderes, als dass die Söhne Davids, vielleicht bei bestimmten Gelegenheiten, bei Haus- oder Familienopfern, priesterliche Funktionen verrichteten. Dem Chronisten musste das unglaublich erscheinen, und darum änderte er den Text. Durch

2 *Sam.* XX, 26 findet diese Auffassung Bestätigung: nachdem in v. 25 Zadok und Abjathar als Priester erwähnt sind, fährt der Verf. folgendermassen fort: „und auch Ira der Jairit wurde (היה) Davids Priester", — wobei sowohl der Ausdruck „Davids" wie das einleitende גם zu beachten ist, das jede andere Erklärung ausschliesst. Auch 1 *Reg.* IV, 5^b stimmt damit überein: auf Zadok und Abjathar (v. 4) folgt dort noch ein anderer Priester, Zabud ben Nathan, zugleich ein „Freund des Königs" (2 *Sam.* XV, 37; XVI, 16) und als solcher sicher wohl geeignet, dem König bei seinen häuslichen Opfern als Priester zur Seite zu stehen. 1 *Reg.* IV, 2 ist nicht angeführt, weil dort הכהן wahrscheinlich eine Glosse (vgl. LXX), aber sicher kein Titel des Asarja ben Zadok ist, — man müsste denn annehmen, dass כהן, und zwar in einem officiellen Beamtenverzeichniss, in drei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird! — Unter all den Persönlichkeiten, die hier als Zeugen gegen das Bestehen der Thora angeführt werden, sind nur zwei, deren Zeugniss man geneigt sein könnte zu verwerfen: Micha und Jerobeam I. Nach meiner Meinung würden auch sie, wenn die Berechtigung zum Opfern zu ihrer Zeit durch die Thora eingeschränkt gewesen wäre, sich nach diesen Bestimmungen haben richten müssen. Von allen Anderen aber muss überdies angenommen werden, dass sie das sehr gern gethan haben würden, wenn die Thora vorhanden gewesen wäre.

[12]) Das Zeugniss des Propheten, so befremdlich es vom Standpunkt der Thora aus erscheinen mag, ist ganz unzweideutig und wird ausserdem nebenher bestätigt durch *J* IX, 23, 27 (vgl. § 6, A. 48) und durch 2 *Sam.* VI, 10, 11, wo die Lade in der Wohnung des Gethiten Obed-Edom niedergesetzt wird. Dass dieser und seine Nachkommen Diener des Heiligthums blieben, berichtet uns der Chronist (1 *Chron.* XV, 18, 24 f.; XVI, 38; XXVI, 4, 8, 15), der indess das hierdurch gegebene Aergerniss dadurch beseitigt, dass er ihn unter das Geschlecht Levis rechnet, im Widerspruch mit seinem Namen und mit dem Zusatz הגתי, der ihn als Philister kenntlich macht.

[13]) Eine Vorbereitung der Erhebung Levis zum Priesterstamm können wir in den Verhältnissen bemerken, von denen uns *Jud.* XVII, 7—13; XIX, 1, 18 Kunde geben. Die Erhebung selbst wird vorausgesetzt *Jer.* XXXIII, 17—22 (wahrscheinlich nach-jeremianisch); *Jes.* LXVI, 21 (l. לכהנים לוים); 1 *Reg.* XII, 31 (wo der Redactor sagt, wie Jerobeam nach dem Gesetz hätte handeln müssen: Leviten — nicht „die Söhne Aarons" — hätte er als Priester anstellen müssen). Auch der Stelle *Sach.* XII, 13^a und der Glosse 1 *Sam.* VI, 15^a (vgl. Anm. 11) liegt die Anerkennung Levis als des Priesterstammes zu Grunde. 2 *Sam.* XV, 24 ist corrumpirt: aus v. 24^b, 27—29 ergiebt sich, dass neben Zadok sofort Abjathar hätte genannt werden müssen; statt dessen lesen wir: „und alle die Leviten mit ihm", während ויעל אביתר an einer ganz falschen Stelle steht. Wenn wir berücksichtigen, dass die Leviten hier als „Träger der Lade" erscheinen, und dass der Chronist ihnen öfter in Uebereinstimmung mit P diese Aufgabe zuweist (1 *Chron.* XV, 2, 13, 15; 2 *Chron.* V, 4; XXXV, 3), so wird es uns mehr als wahrscheinlich, dass der Vers absichtlich verändert ist, um ihn mit den Forderungen der Thora in Einklang zu bringen. Ueber v. 27 siehe Anm. 15.

[14]) Vgl. den Commentar von Smend. Die abweichenden Erklärungen der Aussprüche Ezechiels bedürfen keiner Widerlegung. Jeder Versuch, dieselben mit P in Uebereinstimmung zu bringen, scheitert an dem unläugbaren Factum,

dass E. die Ausschliessung der Leviten vom Priesteramt als etwas ganz Neues betrachtet, als eine Degradation, als die Strafe für den von ihnen — als sie noch Priester auf den bamôth waren — betriebenen und beförderten Götzendienst. Die Ausleger, welche das nicht zugeben wollen, sind zu beklagen. Siehe auch § 15, A. 15.

15) Unter Davids Regierung stehen (2 *Sam.* VIII, 17; XX, 25, vgl. auch 1 *Reg.* IV, 4) Zadok und Abjathar als Priester neben einander, — ein Verhältniss, das die Thora garnicht kennt. Wenn der Erstere 2 *Sam.* XV, 27 הכהן הראש heisst (vgl. Wellh., *Text der BB. Sam.*, S. 198), so ist das eine nachexilische Glosse. Die Massregel Salomos in Betreff Abjathars (1 *Reg.* II, 26 f., 35) setzt die Prärogative des Königs bei der Besetzung des Priesteramtes voraus, was wiederum mit P nicht zu vereinigen ist. — Der erste der jerusalemischen Priester heisst 2 *Reg.* XII, 11; XXII, 4, 8; XXIII, 4 [XXV, 18 (= *Jer.* LII, 24)] כהן הראש; הכהן הגדול. Ob dieser Titel bereits unter Joas im Gebrauch war, lasse ich unentschieden; sonst lesen wir statt dessen „der Priester“ (2 *Reg.* XVI, 10 ff.; *Jes.* VIII, 2 u. s. w.), — vielleicht die ältere Bezeichnung; an der Sache selbst aber, an dem Primat des einen unter den Priestern, kann nicht gezweifelt werden. „Der Priester“ *κατ’ ἐξοχην* hatte einen Stellvertreter כ״ המשנה (2 *Reg.* XXIII, 4 [l. כהן]; XXV, 18). Ihm untergeben waren drei Thürwächter, שמרי הסף (2 *Reg.* XII, 10; XXII, 4; XXIII, 4; XXV, 18 [= *Jer.* LII, 24]), offenbar hochgestellte Beamte. Nach der Verordnung Jojada’s (2 *Reg.* XI, 18; XII, 12; *Jer.* XXIX, 26) stand ein andrer Priester der Tempelpolizei vor, die ebenfalls aus Priestern zusammengesetzt gewesen sein soll (*Jer.* XX, 1). Ausserdem werden 2 *Reg.* XIX, 2 „die Aeltesten der Priester“ erwähnt; *Jes.* XLIII, 28 „die Fürsten des Heiligthums“; vgl. auch 1 *Chron.* XXIV, 5; 2 *Chron.* XXXVI, 14. — Die Ordnung des Tempeldienstes nach den Angaben des Chronisten weicht von dem Angeführten wesentlich ab. Vgl. *Th. T.* III, 469—72.

16) Vgl. Wellh. *GI* I, 159. 1 *Sam.* II wird als ein Beweis der rohen Habgier der Söhne Eli’s der Umstand erwähnt, dass sie durch ihren Diener einen Theil des gekochten, ja sogar des ungekochten Opferfleisches holen bzw. wegnehmen liessen; der Sinn ist offenbar der, dass sie hätten abwarten müssen, was der Opfernde ihnen geben wollte; *D* XVIII, 3 und *L* VII, 34 kann zu ihrer Zeit bzw. zur Zeit des Verfassers dieser Erzählung nicht bekannt gewesen sein. Ganz eigenthümlich und ohne Zusammenhang mit der Thora ist auch der Gebrauch, von dem 2 *Reg.* XII, 4 ff. uns Kunde giebt: das Darbringen von Geld an die Priester, wofür diese den Tempelunterhalt zu bestreiten haben.

17) Vgl. *Ez.* XLIV, 28—30; XLV, 4, 5; XLVIII, 10—14; auch XLV, 24; XLVI, 5, 7, 11, 14, und über das Verhältniss dieser Bestimmungen zu *D* XVIII, 1 ff. und *N* XVIII, 8 ff. Smend, *Ezechiel*, S. 367.

18) Auch nicht *Am.* IV, 4, vgl. § 10, A. 3. Der Prophet setzt also voraus, dass die Israeliten alle drei Jahre die Zehnten zum Heiligthum brachten. Für die Priester? Das sagt er nicht. Vielmehr haben wir an Opfermahlzeiten zu denken, die aus den Zehnten hergestellt wurden. Das dritte Jahr heisst auch *D* XXVI, 12 „das Jahr der Zehnten“, im Uebrigen aber bestimmt D, dass dieselben im dritten Jahre den Armen überlassen und in den vorhergehenden beiden Jahren am Heiligthum gegessen werden sollen (Cap. XIV, 22—29); auch mit ihm stimmt also Amos nicht überein. — Auch 1 *Sam.* VIII, 14, 17 werden die Zehnten erwähnt. Hier ist es aber der König, der neben anderen Be-

drückungen sich auch die erlaubt, dass er von den Feldern, den Weingärten und den Schafheerden den Zehnten fordert, um u. a. seine Diener damit zu bereichern. Keinesfalls lässt sich also aus diesen Versen der Schluss ziehen, dass man gewohnt war, die Zehnten den Dienern des Heiligthums darzubringen. — Was die Priester- und Levitenstädte betrifft, so finden sich nirgends Parallelen zu den Stellen der *Chronik*, welche sie erwähnen, auch nicht bei Ezechiel, obwohl derselbe (Cap. XXXVI, 5 [?]; XLV, 2; XLVIII, 15, 17) das charakteristische Wort מגרש gebraucht, durch welches *N* XXXV, 1—8; *J* XXI das Gebiet dieser Städte bezeichnet wird. Was bei Ezechiel an Stelle dieser Verordnung von P steht, ergiebt sich aus Anm. 17. Ueber den vermuthlichen Ursprung von P's Bestimmung siehe § 15, A. 16.

III. Dass man Jahwe zu Ehren Feste feierte, würde als sicher angenommen werden müssen, auch wenn man keine ausdrückliche Kunde davon hätte. Die Nachrichten darüber stimmen indess nicht zu der Annahme, dass die Vorschriften der Thora bekannt gewesen seien. Was die drei hohen Feste anlangt, so ist, abgesehen von einer zweifelhaften Anspielung bei Jesaja (Cap. XXX, 29), das Passahfest des Josia das erste, dessen Feier historisch feststeht (2 *Reg.* XXIII, 21—23). Das Fest der Erstlinge oder der Wochen wird überhaupt nicht erwähnt, selbst nicht bei Ezechiel. Das Fest der Ernte oder der Laubhütten kommt dagegen wiederholt vor, und zwar als das eigentliche oder Hauptfest, das wahrscheinlich lange Zeit hindurch als das einzige von dem ganzen Volk oder wenigstens von der Bevölkerung einer ganzen Gegend an einem der grösseren Heiligthümer gefeiert wurde (1 *Reg.* VIII, 65; XII, 32; *Hos.* XII, 10; *Sach.* XIV, 16—19; *Ezech.* XLV, 25; vgl. *Jud.* XXI, 19; 1 *Sam.* I, 3, 21; II, 19). Wenn aber auch dies Fest vor dem Exil das grösste blieb, so werden doch bereits im 8. Jahrhundert Feste, in der Mehrzahl, erwähnt (*Am.* V, 21; VIII, 10; *Hos.* II, 13); bei Jesaja dem Anschein nach als solche, die zu Jerusalem gefeiert wurden (Cap. XXIX, 1; XXXII, 9 ff., vgl. XXXIII, 20)[19].

In Betreff der übrigen heiligen Zeiten ist zu bemerken, a) dass der grosse Versöhnungstag (*Lev.* XVI und Par.) nirgends erwähnt wird und noch dem Ezechiel (Cap. XLV, 18—20) unbekannt war[20]; b) dass der Neumond schon von den ältesten Zeiten her religiös gefeiert wurde (1 *Sam.* XX, 5, 6; 2 *Reg.* IV, 23; *Am.* VIII, 5; *Hos.* II, 13; *Jes.* I, 13), was aber nicht als ein Ausfluss der Bestimmungen der Priesterthora gelten kann (*Num.* XXVIII, 11—15), wie denn auch von ihrem „Tag des Klanges“ (*Lev.* XXIII, 23—25; *Num.* XXIX, 1—6) sich nirgends eine Spur findet[21]; c) dass auch der Sabbat offenbar eine sehr alte Einrichtung war (2 *Reg.* IV, 23; *Am.* VIII, 5; *Hos.* II, 13; *Jes.* I, 13), aber erst im babylonischen Exil und später höher geschätzt und als ein Hauptbestandtheil des Bundes zwischen Jahwe und

Israel angesehen wurde (*Jer.* XVII, 19—27; *Jes.* LVI, 2; LVIII, 13; *Ezech.* XX, 16; XXII, 26 u. s. w.)[22]); d) dass das Sabbatjahr (*Lev.* XXV, 1—7) vor der Gefangenschaft nicht gehalten worden ist, wie sowohl aus dem Stillschweigen der Propheten und Geschichtsschreiber wie aus positiven Nachrichten über seine Vernachlässigung (*Lev.* XXVI, 34 f., 43; 2 *Chron.* XXXVI, 21) hervorgeht[23]); e) dass das Jahr der Freilassung (*Deut.* XV, 1—11), wie es scheint, einmal bei Ezechiel (Cap. XLVI, 17), das Jubeljahr dagegen (*Lev.* XXV, 8 ff.) nirgends vorkommt, auch nicht bei Jeremia in Cap. XXXIV, 9—20, wo man es zu finden meinte, da der letztern Stelle vielmehr das Gesetz über die Freilassung der israelitischen Sclaven nach sechsjährigem Dienst (*Deut.* XV, 12—18) zu Grunde liegt[24]).

[19]) Zur Erläuterung dieser Behauptung weise ich darauf hin, dass man aus *Jes.* IX, 2 (כשמחת בקציר) und *Hos.* IX, 1 nicht ohne Grund folgert, dass das Mähen und Dreschen mit einer Festfeier verbunden war, die zwar auch wohl einen religiösen Charakter gehabt haben wird, aber doch, wenigstens nach diesen Stellen, auf das Feld und die Dreschtenne beschränkt war bzw. — ebenso wie die Schafschur — mit dem öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienst nichts zu thun hatte; dass die Bezeichnung „das Fest", 1 *Reg.* VIII, 65 u. s. w., keine andre Auffassung zulässt als die oben dargelegte; Jerobeam I. hätte nicht nur eine Verlegung des Festes des 7. Monats anordnen können, wenn die beiden anderen gleichzeitig bestanden hätten; auch *Jud.* XXI, 19 heisst es „das Fest Jahwes", nicht „ein Fest zur Ehre Jahwes"; dass *Jes.* XXIX, 1 — eine Stelle, die sich nach Cap. XXXII, 9 ff. wahrscheinlich auf das grosse Herbstfest bezieht — ein Festkreis erwähnt wird, der gewiss jedes Jahr durch das Erntefest geschlossen wurde, und der schwerlich als ein Ganzes bezeichnet sein würde, wenn nicht alle dazu gehörigen Feste an einem Ort, im Tempel, gefeiert worden wären.

[20]) A. a. O. verordnet Ezechiel eine durch die unwillkürlichen Uebertretungen des Volkes nothwendig gewordene Entsühnung des Heiligthums für den 1. Tag des 1. und 7. Monats (vgl. über den Text von v. 20 Smend). *L* XVI würde diesen Ritus gänzlich überflüssig gemacht haben, und war daher dem Ez. sicher nicht bekannt.

[21]) Die angeführten Stellen sprechen für sich selbst. Besonders bemerkenswerth ist 2 *Reg.* IV, 23, insofern sich hier zeigt, dass man am Tage des Neumonds (ebenso wie am Sabbat) von der gewöhnlichen Arbeit feierte und ihn u. a. zum Abstatten von Besuchen — bei den Priestern oder Propheten? — benutzte. Vgl. *Am.* VIII, 5.

[22]) Nach Geiger, *Urschr. und Uebersetzungen*, S. 95 f., und Rowland Williams, *Hebr. Prophets* II, 155 f., ist der Abschnitt *Jer.* XVII, 19—27 eine Interpolation aus der Zeit nach dem Exil (vgl. *Neh.* XIII, 15—22). Siehe darüber *De profeten* u. s. w. II, 74—76. Soviel steht fest, dass dieser Ausspruch weder bei Jeremia selbst noch bei einem seiner Zeitgenossen eine Parallele hat, und dass derselbe, wenn er wirklich von Jer. herrührt, den Zweck hat, etwas Neues, nämlich die hohe Werthschätzung der Ruhe des 7. Tages als solchen, zu verkündigen.

[23]) Ueber das gegenseitige Verhältniss von *E* XXIII, 11, 12 und *L* XXV, 1—7 vgl. Hupfeld, *de primit. fest. apud. Hebr. rat.* II, 10 sq. Das Brachliegen sämmtlicher Felder im 7. Jahre ist ein so wichtiges Ereigniss im Volksleben, dass es in den proph. und hist. Büchern erwähnt sein würde, wenn es wirklich eingetreten wäre, — wie denn auch in der nachexilischen Zeit, als man die Thora befolgte, sich mehr als einmal die Gelegenheit bietet, desselben zu gedenken (1 *Makk.* VI, 49, 53 und bei Josephus). Hier hat also das argumentum ex silentio wesentliche Bedeutung. Ausserdem ist aber besonders *L* XXVI, 34 f., 43 ganz unzweideutig. D setzte bereits, Cap. XV, 1—11, etwas Andres an die Stelle der in *Ex.* XXIII, 11 f. gegebenen Verordnung. Vgl. Wellh. *GI* I, 121 ff.

[24]) Ezechiel setzt a. a. O. fest, dass die Ländereien, welche der Fürst seinen Dienern schenkt, bis zum „Jahre der Freiheit“ (שנת הדרור) in deren Besitz bleiben und dann an denselben zurückfallen sollen. Gewöhnlich denkt man hierbei an das Jubeljahr, von dem in der That *L* XXV, 10 das Wort דרור gebraucht wird. Das ist jedoch ein wenig stichhaltiges Argument und würde nur dann etwas zu bedeuten haben, wenn es feststände, dass Ezechiel das Gesetz *L* XXV, 8 ff. gekannt hätte. An sich ist es überdies nicht wahrscheinlich, dass eine temporäre Schenkung so viele, in einzelnen Fällen mehr als 40 Jahre hindurch in Geltung gewesen sein sollte. Aber noch mehr. Jeremia, den Ezechiel ohne Zweifel kannte, gebraucht das Wort דרור von der Freilassung der Sclaven nach sechsjährigem Dienst (Cap. XXXIV, 8, 15, 17). Dementsprechend ist dann שנת הדרור das siebente Jahr, das D (Cap. XV, 1 ff.) auf Grund von *E* XXIII, 11 f. ש' השמטה nennt. Mit dem Charakter dieses Jahres steht die Bestimmung *Ez.* XLVI, 17 durchaus im Einklang, während sie zugleich als der Keim angesehen werden kann, welcher in dem (alsdann späteren) Gesetz über das Jubeljahr, *L* XXV, 8 ff., zur vollständigen Entfaltung gekommen ist. — Was übrigens den Abschnitt *Jer.* XXXIV, 8—22 selbst betrifft, so verweist derselbe (v. 14) unzweifelhaft auf *D* XV, 12 zurück. Die Sache liegt eben so, dass diese Thora, ebenso wie *E* XXI, 1 ff., festsetzt, dass jeder israelitische Sclave nach Ablauf seiner sechsjährigen Dienstzeit freigelassen werden soll. Aber Jeremia sagt selbst (v. 15, 16), dass diese gesetzliche Bestimmung lange Zeit hindurch nicht eingehalten worden ist. Die Freilassung, die sonst eine Privatsache war, musste deshalb von allen Begüterten auf einmal, und zwar auf Grund einer förmlichen Verpflichtung, zur Ausführung gebracht werden. Vgl. Graf, *Jeremia*, S. 430 ff.

IV. In mehr als einer Beziehung weichen die heiligen Handlungen, über welche wir Nachrichten haben, von den bei P sich findenden Vorschriften ab. Dies gilt zunächst von den Opfern, die, wie zu erwarten steht, von den prophetischen und historischen Schriften wiederholt erwähnt werden. Es zeigen sich dabei Unterschiede hinsichtlich des Opferritus, noch mehr aber in der Werthschätzung des Rituals und der verschiedenen Opfergattungen: während P die Opferhandlung bis ins Kleinste regelt und das Brandopfer, besonders aber das Sühnopfer höher stellt als das Dankopfer, tritt in den Nachrichten über die Opfer dies letztere am meisten in den Vordergrund und wird

in denselben auf die Art und Weise der Darbringung offenbar kein Gewicht gelegt[25]). Das Sühnopfer ist nicht unbekannt, wohl aber, wenigstens vor dem Exil, die Unterscheidung zwischen Sünd- und Schuldopfern, wie sie *L* IV ff. gemacht wird[26]). Auch von Jahwe dargebrachten Menschenopfern finden sich einzelne Beispiele und Spuren *Jud.* XI, 30—40; 1 *Sam.* XV, 32 f.; 2 *Sam.* XXI, 1—14; *Mich.* VI, 7^{b}; *Ez.* XX, 25 f.), während die Thora keine andern Menschenopfer kennt, als die zur Ehre fremder Götter (*Deut.* XII, 31; XVIII, 10; *Lev.* XVIII, 21; XX, 2—5)[27]).

Das Nasiräatsgelübde in *Jud.* XIII; 1 *Sam.* I (vgl. *Am.* II, 11 f.) unterscheidet sich von dem der Thora (*Num.* VI, 1—21) vor Allem darin, dass es nicht bloss temporär ist, wie jenes; diese Bestimmung ist sicher die ursprünglichere[28]). Die Anwendung des cherem auf die Amalekiter (1 *Sam.* XV) und den Stamm Benjamin (*Jud.* XX) führt zu keinem bestimmten Resultat in Betreff des Bestehens der gesetzlichen Bestimmungen über diesen Punkt[29]). Nach *Am.* VIII, 10; *Jes.* III, 24; XXII, 12; *Mich.* I, 16; *Jer.* XVI, 6; XLI, 5 äusserten die Israeliten ihre Trauer in einer Weise, wie sie von der Thora verboten war (*Deut.* XIV, 1; *Lev.* XIX, 27 f.)[30]). Die Beschneidung scheint regelmässig vollzogen zu sein, erscheint aber niemals — wie in *Gen.* XVII — als das Kennzeichen der Israeliten andern Nationen gegenüber[31]). Endlich wird wohl ein Unterschied zwischen Rein und Unrein gemacht, aber nicht in der Art, dass sich dabei deutlich der Einfluss der deuteronomischen oder der Priesterthora zeigte[32]).

[25]) Vgl. besonders Wellh. *GI* I, 54—85. Ich muss mich hier auf eine Andeutung der wesentlichsten Punkte beschränken. Dank- und Schlachtopfer, mit denen Opfermahlzeiten verbunden sind, finden sich 1 *Sam.* I, 3 ff.; XX, 29; 2 *Sam.* VI, 18; XV, 7 ff., 12; 1 *Reg.* VIII, 62 ff.; *Jes.* I, 11; XIX, 21 u. s. w. Auch bei D sind sie die gebräuchlichsten (Cap. XII, 7 und Par.), ohne dass jedoch hier und bei unsern andern Zeugen die Brandopfer fehlen. Von den letztern lesen wir eine — sehr eigenthümliche — Beschreibung in *Jud.* VI, 19—21. Wie wenig Umstände man bisweilen beim Opfern machte, zeigt uns z. B. 1 *Sam.* XIV, 34; 1 *Reg.* XIX, 21, auch 2 *Reg.* V, 17, insofern dort dem Ausländer Naëman keinerlei Vorschriften über die Art und Weise, wie er seine Opfer darbringen soll, gegeben werden; dass er Jahwe zu Ehren opfert, ist die Hauptsache, ja das Einzige, worauf Alles ankommt.

[26]) Vgl. *Hos.* IV, 8, wo indessen nicht gesagt wird, dass die Priester die Sündopfer des Volkes assen — wozu sie jedenfalls nach der Thora berechtigt waren —, sondern (vgl. Cap. VIII, 11) dass sie aus dem Eifer für den Cultus, welchen das Volk zur Schau trug, Vortheil zogen, während sie dasselbe vielmehr zur wahren sittlichen Gotteserkenntniss hätten führen sollen (Cap. IV, 1 ff.). Hosea's Ausspruch bietet also allerdings einen, aber doch einen sehr schwachen Beweis für das Bestehen von Sühnopfern. — Dagegen stehen 2 *Reg.* XII, 17

אשם und חטאת selbst neben einander, allerdings beides abhängig von כסף: gemeint sind also die Geldbussen, welche der Israelit in bestimmten Uebertretungsfällen aufbringen musste, und zwar, wie diese Stelle zeigt, an die Priester. Es besteht ein gewisser Zusammenhang zwischen diesem Brauch und der Ordnung der Sünd- und Schuldopfer in *L* IV ff., aber dass derselbe ein Ausfluss dieser Regelung sein sollte, lässt sich keineswegs darthun. Bei Ezechiel erwarten und finden wir auch wirklich beide Arten von Sühnopfern, Cap. XL, 39; XLII, 13; XLIII, 19; XLIV, 29; XLVI, 20; sie gehören zu den zahlreichen Gegenständen und Ausdrücken, die derselbe mit P, oder die P mit ihm gemein hat.

[27]) Vielleicht hätte 1 *Sam.* XV, 32 f. nicht in dies Verzeichniss aufgenommen werden sollen, insofern an Agag der cherem vollzogen wird, dem ganz Amalek verfallen war (v. 3); bemerkenswerth ist indess, dass Samuel ihn „vor Jahwes Angesicht“ in Stücken haut. In *Mich.* VI, 7[b] ist פשעי und חטאת נפשי parallel: ח״ ist also kein Sündopfer, sondern die Sünde selbst, die nach der Ansicht des Fragenden durch das Opfer eines seiner Kinder wieder gut gemacht oder gesühnt werden kann. Aus dieser Aeusserung ziehen wir den Schluss, dass das Menschenopfer im Jahwecultus nicht ganz unbekannt war, auch nicht als gänzlich mit demselben im Widerspruch stehend galt. Die Gesetzgeber bekämpfen gleichwohl diesen Irrthum nicht (nur, wenigstens nebenbei, E in *G* XXII, 1—19).

[28]) Umgekehrt erblicken Viele in dem lebenslänglichen Nasiräat eine Erweiterung, bzw. Uebertreibung der Thora in *N* VI. Aber *Am.* II, 11 f. und das Beispiel der Rechabiten (*Jer.* XXXV) sprechen nicht für diese Auffassung, und überdies steht es historisch fest, dass gerade der Judaismus darauf aus war, die Nasiräatsgelübde einzuschränken, statt sie zu begünstigen. Es liegt also nahe, den Unterschied von *N* VI und der vorexilischen Praxis aus diesem Streben herzuleiten.

[29]) Die Glaubwürdigkeit von *Jud.* XX ist zweifelhaft (§ 10, A. 29); auch 1 *Sam.* XV ist ein späterer Bericht. Aber auch abgesehen hiervon können die beiden Kapitel schwerlich als Zeugen für die Geltung der Thora, d. h. von *D* XX, 16—18, vgl. VII, 1 ff.; XIII, 13—19, angeführt werden: diese Bestimmungen regeln die Anwendung des cherem auf die Kanaaniter und die israelitischen Götzendiener und sind also mit *Jud.* XX und 1 *Sam.* XV nicht parallel; sie setzen ausserdem bereits Bekanntschaft mit dem cherem voraus, der in Wirklichkeit durch die Thora nicht eingeführt, sondern nur übernommen und geregelt worden ist.

[30]) D gebraucht Cap. XIV, 1 genau dieselben Worte (קרחה und התגדד), deren sich die Propheten zur Bezeichnung der gewöhnlichen Trauergebräuche bedienen. Hätte Jahwe bei Amos drohen können, dass er „auf jedes Haupt Kahlheit bringen“ werde, wenn seine Thora mit Berufung darauf, dass Israel Jahwe geweiht sei, verbot, „sich über einem Todten zwischen den Augen eine kahle Stelle zu machen“? Dass auch Jeremia den Volksgebrauch nicht verwirft, ist auffallend, aber doch nicht unerklärlich: er ist nicht identisch mit D (§ 10, A. 14) und brauchte sich daher hinsichtlich eines ziemlich unwesentlichen Punktes an dessen Worte nicht zu binden.

[31]) Die Unbeschnittenen sind die Philister (2 *Sam.* I, 20; *Jud.* XIV, 3; XV, 18; 1 *Sam.* XIV, 6; XVII, 26, 36; XXXI, 4, vgl. XVIII, 25; 2 *Sam.* III, 14),

nicht die Kanaaniter oder die umwohnenden Stämme im Allgemeinen. Erst unmittelbar vor (*Jer.* IX, 24 f.) und während des Exils (*Ez.* XLIV, 7, 9) wird die Vorhaut das Unterscheidungszeichen zwischen den Israeliten und ihren Nachbarn oder den Fremden überhaupt. Hierauf gründet sich die Anschauung von der Beschneidung in *G* XVII.

[32]) Vgl. *Am.* VII, 17; *Hos.* IX, 3; *Jes.* VI, 5. Auffallend ist nur die Uebereinstimmung zwischen *Hos.* IX, 4 und *D* XXVI, 14: beide, der Prophet sowohl wie der Gesetzgeber, folgen hier der unter dem Volke gangbaren Vorstellung.

V. Die Data, welche für oder gegen das Bestehen der mosaischen Bestimmungen über das politische und soziale Leben zeugen, sind verhältnissmässig wenig zahlreich. Die Handlungsweise, welche *Ruth* IV, 1—12 geschildert wird, steht ausserhalb des Bereichs der in *Lev.* XXV, 25; *Deut.* XXV, 5—10 gegebenen Gesetze[33]). Die Ueberlieferung von Sauls Erwählung zum König in 1 *Sam.* VIII; X, 17—27 unterliegt gewichtigen Bedenken; wenn man sie als historisch betrachtet, so schliesst sie die Bekanntschaft Samuels mit dem Königsgesetz (*Deut.* XVII, 14—20) aus[34]). David trifft 1 *Sam.* XXX, 21—25 eine Bestimmung in Betreff der Beute, die sich mit *Num.* XXXI nicht vereinigen lässt[35]). Seine Antwort auf Nathans Gleichniss, 2 *Sam.* XII, 5, 6, darf schwerlich als ein Hinweis auf *Ex.* XXI, 37 angesehen werden, — eine Vorschrift, von der *Spr.* VI, 31 abweicht[36]). In dem Gespräch Davids mit der Thekoitin (2 *Sam.* XIV, 4—17) wird an gesetzliche Bestimmungen über die Blutrache (*Deut.* XIX, 1—13; *Num.* XXXV, 9—34) offenbar nicht gedacht[37]). Der Justizmord des Naboth (1 *Reg.* XXI) lässt sich in keiner Weise als eine Scheinanwendung der uns bekannten Thora betrachten[38]). In 2 *Reg.* XIV, 6 (2 *Chron.* XXV, 4) spricht nicht Amasia, sondern der Geschichtsschreiber, der, wie wir wissen, das *Deuteronomium* (Cap. XXIV, 16) kannte. Die Beziehungen auf die Gesetze über das soziale Leben, welche man sonst noch im alten Testament zu finden gemeint hat, sind in Wahrheit nicht vorhanden[39]).

[33]) Siehe oben § 10, A. 23. *D* XXV, 5—10 legt nur den Brüdern des Verstorbenen die Verpflichtung auf, seine Witwe zu heirathen, fand also in diesem betreffenden Fall keine Anwendung und wird daher auch in der Verhandlung zwischen dem go'êl und Boas nicht citirt. Die in *Ruth* IV, 7 erwähnte symbolische Handlungsweise hat mit *D* XXV, 9, 10 nichts zu thun. Mit *L* XXV, 25 hat der Abschnitt den Grundgedanken gemein, aber auch nichts weiter.

[34]) Die Beweisführung Hengstenbergs (a. a. O. III, 246—261), „dass die Verhandlung das Vorhandensein des Pentateuchs im Allgemeinen und speziell des Königsgesetzes voraussetzt", bedarf keiner Widerlegung mehr.

[35]) Von *N* XXXI — welches Kapitel im Allgemeinen mit den Nachrichten über Davids Kriege in scharfem Widerspruch steht — kommen hier besonders v. 27—30 in Betracht. Die עדה, die nach diesen Versen die Hälfte bekommt,

wird von David überhaupt nicht bedacht; ebensowenig weist er den Priestern einen Antheil zu.

[36]) Die in *Ex.* XXI, 37 geforderte vierfältige Vergeltung — an deren Stelle *Spr.* VI, 31 eine siebenfältige tritt — kommt auch 2 *Sam.* XII, 5 f. vor, aber wenn David dabei an die Thora gedacht hätte, so würde er wohl nicht zugleich im Widerspruch mit derselben das Todesurtheil über den Dieb ausgesprochen haben.

[37]) Beide Gesetze kommen überein in der Forderung, dass der vorsätzliche Todtschlag mit dem Tode bestraft werden soll (*D* XIX, 11—13; *N* XXXV, 16—21), und gerade das ist es, was David durch sein Urtheil aufhebt (2 *Sam.* XIV, 8—11).

[38]) Keil (z. d. St.) meint, dass Naboth den Verkauf seines väterlichen Erbguts verweigert habe auf Grund von *L* XXV, 23—28; *N* XXXVI, 7 ff. — als ob diese Gesetze einen solchen Verkauf untersagten und nicht vielmehr voraussetzten, indem sie ihn eben nur für das Jubeljahr für gültig erklären. — Zu 1 *Reg.* XXI, 9, 10 citirt er *D* XVII, 6 f.; XIX, 15; *N* XXXV, 30, wo in der That, selbstredend in Uebereinstimmung mit der Natur der Sache, mindestens zwei Zeugen für die Verurtheilung gefordert werden, aber auch *E* XXII, 27; *D* XIII, 11; XVII, 5, „wo auf den Götzendienst als faktische Verleugnung Gottes die Strafe der Steinigung gesetzt ist". Doch der Verleugnung Jahwe's bzw. der Abgötterei wird Naboth nicht bezichtigt, vielmehr eines politischen Verbrechens, — weshalb denn auch, mit Umgehung der Bestimmungen der Thora, sein Erbe von selbst dem König verfällt.

[39]) Marti bedarf keiner Widerlegung, wenn er (a. a. O. S. 333) behauptet, dass den Stellen *Jer.* XXII, 17; XXVI, 15; *Ez.* XVI, 38; XXXIII, 6, 8 f.; III, 18, 20 nothwendig *G* IX, 5, 6 zu Grunde liegen müsse, bzw. (S. 352) dass *Jer.* XLIV, 19 das Gesetz über die Geltung der Gelübde der Ehefrauen, *N* XXX, 4 ff., vorausgesetzt werde, oder (ebend.) dass *Mich.* IV, 11 und *Ez.* XXXVI, 17 auf *N* XXXV, 33 hinweisen. Zu welchem Zweck derartige Parallelen angeführt werden, ist nicht einzusehen.

§ 12. Ursprung und Alter der Bestandtheile des Hexateuch.

A. Die Reformationen des Josia und Esra als Ausgangspunkte für die Chronologie der Gesetzgebung und der Entstehung des Hexateuch.

Wenn es nun für uns feststeht, dass das mosaische Gesetz nicht von Anfang an in Israel in Geltung war, und weiter, dass es aus ungleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, so liegt es nahe, zu untersuchen, wann und in welcher Weise dann der Erlass der Gesetzgebung im Ganzen oder eines Theiles derselben stattgefunden hat. A priori ist es für wahrscheinlich zu halten, dass Ereignisse von solcher Tragweite Spuren in den Geschichtsurkunden des Volkes hinterlassen haben, und in der That suchen wir danach nicht vergebens.

In den Ueberlieferungen über die Richterperiode und über die Könige

bis auf Josia (639—608 v. Chr.) wird die Einführung des Gesetzes oder dessen Annahme von seiten des Volkes oder seiner Führer mit keiner Silbe erwähnt. Die Vermuthung, dass die Gesetzgebung der Bücher *Exodus—Numeri* oder gar der gesammte Tetrateuch unter Achas promulgirt worden sei, findet in den Nachrichten über diesen König selbst auch nicht die geringste Bestätigung[1]. Die ältesten Berichte über Hiskias Reformation (2 *Reg.* XVIII, 4) reden im Allgemeinen nicht von deren gesetzlicher Grundlage[2]. Dagegen gründet sich nach 2 *Reg.* XXII, XXIII die Reformation des Josia in dessen 18. Regierungsjahr (621 v. Chr.) auf das von Hilkia im Tempel aufgefundene Gesetzbuch. Die Namen, mit welchen dasselbe bezeichnet wird, und alle Einzelheiten, die aus seinem Inhalt mitgetheilt werden, führen auf eine Identifikation desselben mit den Gesetzen und Ermahnungen, die den Kern des Buches Deuteronomium bilden (Cap. V—XXVI, XXVIII)[3]. Damit ist noch nicht gesagt, dass das damals bekannt gewordene und veröffentlichte Buch auch ungefähr aus dieser Zeit herstammt. Doch das Zeugniss der israelitischen Literatur sowohl vor wie nach Josia's Reformation macht dies doch von vornherein höchst wahrscheinlich[4], und bei genauerer Untersuchung des Inhalts der deuteronomischen Gesetzgebung muss es uns so gut wie sicher werden[5]. Dann ist aber auch nicht zu bezweifeln, dass das Gesetzbuch im Hinblick auf den Gebrauch, welchen Hilkia davon machte, geschrieben worden ist: nicht zufällig, sondern in Uebereinstimmung mit der Absicht des Verfassers wurde es die Grundlage und Richtschnur für Josia's Reformation[6].

[1]) Diese Vermuthung hegt Grätz, *Gesch. der Juden* II, 1 S. 149 ff., 160 ff. Der Promulgation der Bücher *Gen.—Num.* unter Achas war die Veröffentlichung einiger Ueberlieferungen und Gesetze vorangegangen, z. B. die von *Ex.* XXXIII, 12—17 bei der Thronbesteigung des Joas; von *Ex.* XXV ff. bei der Restauration des Tempels unter demselben König; von *N* XVI--XVIII unter Usia (S. 56, 61, 102 f., 470 f.). Von dieser Veröffentlichung ist die Aufzeichnung dieser einzelnen Ueberlieferungen und Gesetze sowie des ganzen Tetrateuch wohl zu unterscheiden: dieselbe fällt nach Grätz in viel frühere Zeit, hatte aber keine Wirkung nach Aussen hin, weil die Priester anfangs die geschriebene Thora für sich behielten und nur mündlich aus derselben Mittheilungen machten (S. 56 u. a.). Vgl. die Widerlegung dieser höchst willkürlichen und unbefriedigenden Theorie in *Th. T.* X, 549—576. An dieser Stelle mag die Bemerkung genügen, dass 2 *Reg.* XVI zwar der Bemühungen des Achas um den Tempelcultus gedenkt, aber auf ein so wichtiges Ereigniss, wie es die Promulgation des Tetrateuch gewesen sein würde, mit keiner Silbe anspielt; in 2 *Chron.* XXVIII ist ebensowenig eine Spur davon zu finden. Dasselbe gilt von den Berichten über Joas und Usia (2 *Reg.* XI, XII; XV, 1—7; 2 *Chron.* XXIII, XXIV; XXVI). Grätz beschränkt sich denn auch darauf, nachzuweisen, dass die Veröffentlichung jener einzelnen Bestandtheile sowohl wie des ganzen

Tetrateuch zu der von ihm bestimmten Zeit besonders nöthig und passend war, — als ob das für sich allein irgend etwas beweisen könnte, und als ob Diejenigen, die nicht davon überzeugt sind, dass der Tetrateuch damals schon existirte, diesem Umstand irgendwelchen Werth beilegen könnten!

[2]) Vgl. § 11, A. 9. Es ist in der That sehr auffallend, dass der Verfasser der *Königsbücher*, der selbst das deut. Gesetz kennt und von Moses herleitet, in Betreff des Hiskia zwar versichert (2 *Reg.* XVIII, 6), dass derselbe die von Jahwe dem Moses gegebenen Gebote beobachtet habe, es aber nicht wagt, die Reformation desselben als eine Ausführung dieser Gebote darzustellen; siehe vielmehr 2 *Reg.* XVIII, 22, wo die Aufhebung der bamôth als eine willkürliche Massregel des Hiskia erscheint und der Verfasser selbst dieser Auffassung nicht widerspricht. Noch in den Kapiteln 2 *Chron.* XXIX—XXXII, die übrigens ganz von der Denkweise des Chronisten über das Gesetz (§ 11, A. 4) beherrscht werden, ist diese Eigenthümlichkeit der älteren Ueberlieferung nicht ganz verschwunden.

[3]) So u. A. de Wette (*Beitr. zur Einl.* I, 168 ff.), Bleek, Ewald, Riehm, Col., Reuss, Graf u. s. w., auch Wellh. (Bd. XXII, 458 f.; *GJ* I, 426 ff.) und Valeton (*Studien* VII, 210 ff.), wenn man von ihrer anderweitigen Bestimmung des Umfangs des ursprünglichen *Deuteronomiums* (§ 7, A. 5—10) absieht. Das Buch Hilkia's heisst „das Gesetzbuch" (2 *Reg.* XXII, 8, vgl. 11 und XXIII, 24, 25) oder auch „das Bundesbuch" (Cap. XXIII, 2, 3, 21). Die erstere Bezeichnung kann in den Büchern der Könige schwerlich etwas andres bedeuten als das deut. Gesetz, das einzige, das dem Verfasser bekannt war (§ 10, A. 24, 25); die andre passt auf mehr als eine Sammlung (vgl. *E* XXIV, 7), aber auch recht wohl auf das *Deut.* (Cap. XXVIII, 69, vgl. V, 3). Das Buch hat einen derartigen Umfang, dass Saphan im Stande ist, es dem Könige vorzulesen (2 *Reg.* XXII, 10), und dass dieser seinerseits es dem Volke im Tempel mittheilen kann (Cap. XXIII, 2); das macht es uns unmöglich, dabei an den ganzen Pentateuch zu denken, und stimmt mit der Annahme, dass der Kern des *Deut.* — oder eine noch kleinere Sammlung — damit gemeint sei, wohl überein. Hilkia's Buch enthält Vorschriften über das Passahfest (2 *Reg.* XXIII, 21, vgl. *D* XVI, 1 ff.) und schwere Drohungen gegen die Uebertreter der darin niedergelegten Bestimmungen (2 *Reg.* XXII, 13 ff., vgl. u. a. *D* XI, 13 ff.; XXVIII). Es giebt endlich eine Anweisung zur Reformation des Cultus, welche die völlige Ausrottung des Götzendienstes und die Aufhebung der bamôth, d. h. die Centralisation der Opfer und Feste im jerusalemischen Tempel zum Ziel hat; dass dies auch die Absicht der deut. Thora ist, zeigen u. a. Cap. VII; XIII, 1—6, 7—12; 13—18 u. s. w.; XII passim; XIV, 23—25; XV, 20; XVI, 2, 6, 7, 11, 15, 16; XVII, 8, 10; XVIII, 6; XXVI, 2.

Gegenüber diesen Beweisen für die Identität des Hilkiaschen Gesetzbuches und der deut. Thora haben die dagegen erhobenen Bedenken wenig zu bedeuten. Seinecke (*Gesch. d. V. Israel* I, 386 f.) weist auf das Stillschweigen des Jeremia über den Bund hin, zu welchem Josia sein Volk verpflichtete (2 *Reg.* XXIII, 1 ff.), beachtet aber dabei nicht *Jer.* XI, 1 ff., wodurch sowohl der Hauptpunkt des in 2 *Reg.* XXII f. enthaltenen Berichts wie unsre Ansicht über Hilkia's Gesetzbuch bestätigt wird. Er meint ferner, dass die Strafandrohung, die auf Josia einen so tiefen Eindruck macht (2 *Reg.* XXII, 11 ff.), eine bedingungslose gewesen sein müsse und eben darum mit der des *Deut.*

nicht identificirt werden könne, da diese stets von dem Verhalten des Volkes dem Gesetz gegenüber abhängig bleibt und neben sich Verheissungen hat, die sich bei der Unterwerfung unter die Vorschriften des Gesetzes erfüllen sollen. Doch wird hier angenommen 1) dass uns in 2 *Reg.* XXII, 11 ff. die ipsissima verba des Josia und der Hulda überliefert sind, obwohl der Verfasser nach dem Eintritt der Katastrophe schrieb, als es sich gezeigt hatte, dass dieselbe unabwendbar war; und 2) wird übersehen, dass sogar in der so viel späteren Redaktion der Worte des Josia und der Hulda aller Nachdruck auf die Thatsache gelegt wird, dass die Vorschriften des Buches schon von den Vätern und bis auf den gegenwärtigen Augenblick übertreten worden seien (v. 13, 16 f.), so dass die Strafe verdient war und nicht mehr ausbleiben konnte. — Besser motivirt sind die Bedenken Vatke's, *Bibl. Theol.* I, 504 ff., 511, Anm. 5. Nach ihm stimmt Hilkia's Gesetzbuch hauptsächlich mit den älteren Gesetzen in *E* XX—XXIV überein, ausserdem mit einzelnen andern, jetzt in das *Deut.* aufgenommenen Bestimmungen einschliesslich der hinzugefügten Strafreden, und ist demzufolge das *Deut.* nicht als die Grundlage, sondern als ein Ausfluss der Reformation des Josia zu betrachten, als die „Codifizirung" der von ihm getroffenen Massregeln. Doch Vatke übersieht, dass das gewaltsame Auftreten Hiskia's gegen den Götzendienst und die bamôth unmittelbar auf die offizielle Annahme von Hilkia's Gesetzbuch folgt (Cap. XXIII, 1 ff.) und, wenn es durch dasselbe nicht gerechtfertigt gewesen wäre, ohne Zweifel Widerstand hervorgerufen haben würde: gegen die Centralisation des Cultus hätte man sich mit dem vollsten Recht auf *E* XX, 24 u. s. w. berufen können; überdies ist *D* XII, 8 zu einer Zeit geschrieben, als die bamôth noch in Geltung waren. — Die Bedenken Kleinert's beziehen sich nicht sowohl auf die Identifikation von Hilkia's Gesetzbuch mit dem *Deut.* (s. a. a. O. S. 79—82), als auf die Aufzeichnung des *Deut.* erst unter Josia, und kommen daher weiter unten (Anm. 5) zur Sprache.

[4]) Vgl. § 10, A. 13, 16, 35. Um trotz der Unbekanntschaft der älteren Propheten mit dem *Deut.* annehmen zu können, dass dies Buch bereits im 8. Jahrhundert und früher existirte, muss man voraussetzen, dass es damals noch in prophetischen Kreisen oder unter den Priestern Jahwes bewahrt und vor dem Volke verborgen gehalten wurde. Das steht jedoch im Widerspruch mit der Bestimmung des *Deut.*, das sich gerade an das Volk wendet und auf dessen Eifer für Jahwe beruft. Weder die eigentliche Gesetzgebung (Cap. XII ff.) noch die Paränese (Cap. V ff.) kann exercitationis causa geschrieben sein; beide sind gleich ernsthaft gemeint, aber dann auch ohne Zweifel sofort, oder doch wenigstens bei der ersten sich darbietenden Gelegenheit, zur Kenntniss des Publikums gebracht.

[5]) Für die Aufzeichnung des *Deut.* im 7. Jahrhundert unter Manasse oder Josia — s. darüber das Nähere in Anm. 6 — spricht 1) eine Anzahl besonderer in dasselbe aufgenommener Ermahnungen und Vorschriften, und 2) sein Verhältniss zu der religiösen Entwicklung Israels überhaupt.

1) Das *Deut.* setzt in den zahlreichen Stellen, welche das eine Heiligthum Jahwes betreffen (Cap. XII, 5, 11, 14, 18, 21, 26; XIV, 23—25; XV, 20; XVI, 2, 6 f., 11, 15 f.; XVII, 8, 10; XVIII, 6; XXVI, 2, vgl. XXXI, 11), das Bestehen des jerusalemischen Tempels voraus. Der gewöhnliche Ausdruck lautet zwar: „der Ort, den Jahwe erwählen wird"; dass dies aber mit der Einkleidung, nach welcher Moses die Gesetze verkündet, zusammenhängt, und dass der wirk-

liche Autor ein bestimmtes Heiligthum vor Augen hat, zeigen die Stellen selbst, besonders Cap. XII, 5 („aus allen deinen Stämmen"), 14 („in einem deiner Stämme"); auch Cap. XII, 5, 21; XIV, 24; XXVI, 2, insofern dort nicht ein tragbares Zelt, sondern eine feste Wohnung Jahwes gemeint ist.

Das Königsgesetz (*D* XVII, 14—20) ist nach Salomo und mit der bestimmten Absicht geschrieben, Verfehlungen wie den seinigen vorzubeugen. Das geht besonders aus v. 17 hervor, sowohl aus dem Gebrauch des vereinzelten נשים (im Zusammenhang mit dem Folgenden unverständlich, wenn man nicht aus dem Leben des Salomo נכריות hinzudenkt), wie aus ולא יסור לבבו, das offenbar von Jemand herrührt, der die Folgen von Salomos Vielweiberei kannte. Wie viel einleuchtender ist doch diese Erklärung, als die Annahme, dass Salomo nicht nur das Gesetz übertreten, sondern auch die darin ausgesprochene Befürchtung durch sein Beispiel gerechtfertigt haben sollte!

Die Bestimmung *D* XVII, 8—13 setzt das Bestehen eines hohen Gerichtshofes mit einem doppelten Präsidium — einem geistlichen und einem weltlichen — in Jerusalem voraus. Ein derartiges Apellationsgericht ist sicher keine Schöpfung der ersten Jahre des Königthums. Der Chronist erzählt, dass dasselbe von Josaphat eingesetzt worden sei (2 *Chron.* XIX, 8—11), und dürfte mit dieser Mittheilung Vertrauen verdienen; wer ihm wegen des grossen Abstandes seiner Lebenszeit von c. 900 v. Chr. misstraut, dürfte zu der Annahme gezwungen sein, dass er die Einrichtung dieses jerusalemischen Gerichtshofes zurückdatirt. So viel später fällt dann die deut. Verordnung, nach welcher derselbe als längst bestehend erscheint.

Dem Stillschweigen von 2 *Reg.* XVIII, 4 über das *Deut.* (Anm. 2) reiht sich die Warnung vor der Anbetung des „Heeres des Himmels" (*D* XVII, 3, vgl. IV, 9) an. Die Propheten des 8. Jahrhunderts erwähnen dieselbe nirgends; wohl aber Jeremia (Cap. VIII, 2; XIX, 13, vgl. XXXIII, 22) und Zephanja (Cap. I, 5). Der Verfasser der Königsbücher berichtet, dass dieser Cultus von Manasse eingeführt und von Josia abgeschafft worden sei (2 *Reg.* XXI, 3, 5; XXIII, 4, 5). Dies Argument für unsre Altersbestimmung des deut. Gesetzes würde ausschlaggebend sein, wenn derselbe Autor nicht auch den zehn Stämmen diese Art des Götzendienstes zuschriebe (2 *Reg.* XVII, 16). Doch geschieht dies in einer allgemeinen Betrachtung längst vergangener Zeiten, die sich nicht gerade durch Genauigkeit auszeichnet: da ihr die Unterstützung durch das Zeugniss beispielsweise des Amos und des Hosea sowie durch etwaige eigne Mittheilungen über die Einführung oder Begünstigung dieser Abgötterei von seiten der ephraimitischen Könige fehlt, so kann diese seine Nachricht keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen, und kann also auch die Schlussfolgerung aus den bestimmten Angaben über Manasse und Josia dadurch keine wesentliche Abschwächung erfahren. Anders Kleinert (a. a. O. S. 105—112).

2) Vgl. Duhm, *die Theol. der Propheten*, S. 194—202. Das *Deut.* stützt sich einerseits auf Hosea, der auf den ausschliessenden Charakter des Verhältnisses Israels zu Jahwe den Nachdruck gelegt und im Zusammenhang damit diejenige Gesinnung zu wecken gesucht hatte, auf welche auch D mit allem Eifer dringt; andrerseits auf Jesaja's Verkündigung von der Unverletzlichkeit Jerusalems als des Sitzes Jahwes und deren Bestätigung durch die thatsächlichen Ereignisse: nur auf dieser Basis konnte die — im Uebrigen sehr starke und unnatürliche — Forderung der Beschränkung des Jahwecultus auf den

einen Tempel sich aufbauen, — Das *Deut.* setzt ausserdem sowohl die partielle Reformation des Hiskia (2 *Reg.* XVIII, 4, vgl. Anm. 2) voraus, — wie denn überhaupt die (unvollständige und theilweis misslungene) Praxis der Theorie und nicht diese jener vorauszugehen pflegt —, als auch die Reaktion unter Manasse (2 *Reg.* XXI), die die Geistesverwandten des Jesaja näher mit einander verband und sie auf solche Aenderungen der religiösen Zustände bedacht sein liess, die den Absichten des Hiskia und Jesaja entsprechen und einen Abfall wie den unter Manasse unmöglich machen sollten. Das *Deut.* ist das Programm einer derartigen durchgreifenden und die Bürgschaft ihres Bestehens in sich tragenden Reformation.

Gegenüber den unter 1 und 2 aufgeführten Argumenten sind die jüngst von Keinert (a. a. O. S. 83 ff.) gegen die Entstehung des *Deut.* unter Manasse oder Josia vorgebrachten Bedenken wirklich von geringem Gewicht. Seine Zweifel gründen sich a. auf den für Josia's Zeit nicht passenden und unnöthigen Befehl, die Kanaaniter auszurotten (*D* VII; XX, 16 ff. u. s. w.); b. auf die Gesetze über das Kriegswesen (*D* XX, 1—15; XXI, 10—14, auch XXV, 17—19), die ganz andre und zwar viel frühere Zustände voraussetzen, als die zu Josia's Zeit; c. auf die Vorschriften in Betreff des einen Heiligthums (oben unter No. 1) und das Verbot *D* XVI, 21 f.: beide richten sich gegen kanaanitische Missbräuche, nicht gegen die Verkehrtheiten des 7. Jahrhunderts v. Chr., als die Höhen Jahwes lange und gänzlich abgeschafft waren (2 *Reg.* XVIII, 4) und die Vermengung des Jahwedienstes mit heidnischen Culten und Symbolen zu den vergangenen Dingen gehörte; d. auf die zahlreichen Anspielungen auf Egypten (*D* XXIII, 8 f.; V, 15; VI, 21 u. s. w., auch XVII, 16), die unter Josia sehr auffallend und unmotivirt sein würden; e. auf *D* XII, 8, welcher Vers uns nöthigen soll, das *Deut.* viel näher an die mosaische Zeit heranzurücken. — Unter diesen Bedenken ist eins, das sub c., ganz ungegründet: von einer dauernden Aufhebung der bamôth durch Hiskia ist nichts bekannt; wohl aber lesen wir (2 *Reg.* XXI, 3[a]), dass Manasse die Höhen wiederherstellte, welche sein Vater zerstört hatte; überdies wurde auf den von Josia vernichteten bamôth Jahwe verehrt (Cap. XXIII, 8, 9); weshalb dann *D* XVI, 21 f. überflüssig gewesen sein sollte, ist nicht einzusehen. Die übrigen Bedenken werden sofort hinfällig, sobald man die Art und Weise, in welcher D seine Ermahnungen zu geben für gut fand, und seine — unverkennbare, auch von Kleinert anerkannte — Abhängigkeit von älteren Gesetzsammlungen beachtet. D nimmt, und zwar nicht nur in Cap. V—XI, sondern auch in Cap. XII ff. (§ 7, A. 7), seinen Standpunkt in der Zeit unmittelbar vor der Eroberung Kanaans und lässt den Moses selbst als Verkündiger des ihm vorschwebenden Ideals auftreten. Trotzdem ist es wohl möglich, dass das Zeitalter des D selbst hier und da sich verräth, und dieser Fall tritt wirklich ein (oben unter No. 1 und 2). Kleinert scheint jedoch zu verlangen, dass der Verfasser immerfort aus seiner Rolle falle. Warum hätte er seinem Widerwillen gegen den Götzendienst und seinem Ideal eines Jahwe geweihten Volkes nicht durch den Befehl der Ausrottung der Kanaaniter Ausdruck geben können? Wie wenig dieser Befehl der Wirklichkeit entspricht, wie sehr er vielmehr nur zum Ausdruck einer Idee dient, zeigt sich besonders in Cap. VII, wo v. 20 ff. — aus *E* XXIII, 28—30 entnommen — mit den Bestimmungen und Anschauungen von D selbst (Cap. X, 22) im Widerspruch steht. Die Wiedergabe älterer Gesetze und Vorstellungen wird von Kleinert ebenfalls

nicht in Betracht gezogen. *D* XXV, 17—19 konnte sicher von Josia nicht mehr zur Ausführung gebracht werden; stehen die Verse aber deshalb mit Unrecht in einem mosaischen Gesetzbuch, das unter seiner Regierung mit Hülfe älterer Urkunden aufgestellt wurde? Ein Werk wie das des D konnte nicht zu Stande kommen, wenn nicht durchgängig sowohl die Vergangenheit und deren Einrichtungen wie die Forderungen der Gegenwart darin berücksichtigt wurden. Wer von einem derartigen Compromiss nichts wissen will, muss im Stande sein — was wir bei Kleinert vermissen —, in demjenigen, was wir die Einkleidung nennen, uns den einfachen Ausdruck der wirklichen Verhältnisse erkennen zu lassen. Wer sich aber einmal genöthigt gesehen hat, die Authentie preiszugeben, muss auch mit den nothwendigen Folgen jedweder literarischen Fiction rechnen.

[6]) Die — von Ewald, Bleek, Riehm (1854; später erklärte sich R. für Hiskia's Regierung), Valeton u. A. vertretene — Ansicht, dass D unter Manasse geschrieben habe, scheint sich zunächst dadurch zu empfehlen, dass sie die bona fides der in 2 *Reg.* XXII handelnd auftretenden Personen, des Hilkia, des Saphan und der Hulda, vollständig unangetastet lässt: ein Gesetzbuch, das im Jahre 621 v. Chr. einige Jahrzehnte alt war, kann, zudem wenn es im Tempel verloren und dort gefunden wurde, recht wohl als wirklich mosaisch angesehen und als solches zur Kenntniss des Josia gebracht worden sein. Demgegenüber steht jedoch das wichtige und m. E. unüberwindliche Bedenken, dass bei dieser Ansicht von dem Verlauf der Sache die Reformation von Personen ins Leben gerufen wird, die sie garnicht geplant haben und nur blinde Werkzeuge in der Hand des unbekannten Urhebers sind. Eine solche Annahme hat keinerlei Analogieen. Fast ebenso unwahrscheinlich ist die Rolle, die D hierbei zugetheilt wird: er legt seine Wünsche schriftlich nieder und dringt mit dem grössten Ernst auf ihre Verwirklichung, — überlässt sie aber dann dem Zufall. Wie viel annehmbarer ist die Hypothese, dass er im Verein mit seinen Gesinnungsgenossen die Mittel geplant hat, die zur Erreichung des beabsichtigten Zieles führen konnten! Die Erfahrung hatte sowohl unter Hiskia wie unter Manasse gelehrt, dass von der Gesinnung des Königs viel, wenn nicht Alles abhing; es kam also darauf an, den Josia für die Pläne der Reformation zu gewinnen; wie dies geschah, zeigt uns 2 *Reg.* XXII. Dann muss aber auch D dem Josia nahe gestanden haben und unter dessen Regierung thätig gewesen sein. Vgl. *Nieuw en Oud* VIII, 207—221.

Besondere Berücksichtigung verdient die Art und Weise, in welcher Valeton die Frage, welche uns hier beschäftigt, zu lösen sucht. Er verkennt nicht, dass das von Hilkia gefundene und von Josia eingeführte Gesetzbuch das ursprüngliche *Deut.* ist, leugnet aber, dass dies Gesetzbuch als das Programm einer sog. mosaischen Partei gelten dürfe, und dass es als Richtschnur einer derartigen Reformation, wie sie durch Josia zu Stande gebracht wurde, hingestellt worden sei. Das *Deut.* ist nach seiner Meinung einfach, wie es auch 2 *Reg.* XXII f. bezeichnet wird, ספר התורה, d. i. der codifizirte Wille Jahwes an sein Volk, der nach der Ueberzeugung des Verfassers von Anfang an in Geltung gewesen war und deshalb auch dem Moses in den Mund gelegt werden konnte. Es liegt nach seiner Ansicht auch nichts Befremdendes in der Annahme, dass ein solches Buch erst geraume Zeit nach seiner Abfassung die Aufmerksamkeit auf sich zog und erst, als Josia es als das was es war, nämlich als den

Ausdruck von Jahwes Willen, anerkannt hatte, angenommen und ausgeführt wurde (Studien VII, 212 ff.). — Diese Charakteristik des *Deut.* ist nicht unrichtig (vgl. § 7, A. 2), aber unvollständig: sie verkennt sowohl die grosse Bedeutung des Gebots des ausschliesslichen Jahwecultus in dem einen Heiligthum, wie den scharfen Gegensatz zwischen diesem Gebot und den faktischen Zuständen, in Folge dessen die Einführung desselben sich zu einer Revolution gestalten musste. Was Josia und seine Genossen für die Hauptsache gehalten haben, geht aus 2 *Reg.* XXIII sonnenklar hervor: sollten sie sich über die Tendenz des *Deut.* getäuscht und rein zufällig eine von den vielen Gruppen von Vorschriften als die wichtigste angesehen und dieselbe unmittelbar zur Ausführung gebracht haben? Eine solche Annahme wäre die Unwahrscheinlichkeit selbst. Was das Gesetzbuch ausgerichtet hat, das beabsichtigte es auch. Damit ist dann aber auch unsre Auffassung von seinem Entstehen vollständig gerechtfertigt. Es ist sicher keine Willkür, wenn wir seine Tendenz durch die Ereignisse unter Hiskia und Manasse näher zu erklären suchen (Anm. 5 unter No. 2), oder wenn wir daraus den Schluss ziehen, dass die Centralisation des Cultus damals noch der Volksüberzeugung widerstrebte. Steht es dann aber nicht so, dass das *Deut.* — nicht in allen seinen Geboten, aber doch hinsichtlich dieses einen Hauptgebots und aller seiner Folgen — der Ausdruck der Ueberzeugung einer Minorität ist? Ob man dieselbe „die mosaische Partei" nennt oder sie mit einem andern Namen bezeichnet, ist dabei ziemlich gleichgültig. Genug, dass es eine Minderheit war, und dass ihr im Jahre 621 v. Chr. erfochtener Sieg vernünftigerweise nicht aus einem blossen Zufall erklärt werden kann.

Die vorhergehende Beweisführung schliesst die Annahme in sich, dass die priesterliche Gesetzgebung im 18. Jahre des Josia noch nicht eingeführt war, und dass sie auch damals noch nicht, zugleich mit dem deuteronomischen Gesetz, eingeführt wurde. Das Zeugniss sowohl der israelitischen Literatur wie der Geschichte des Volkes und seiner religiösen Entwicklung stimmt damit vollkommen überein[7]. Je mehr nun dieses priesterliche Gesetz von dem deuteronomischen abweicht, um so mehr sind wir zu der Annahme berechtigt, dass es nicht heimlich demselben hinzugefügt, sondern in gleicher Weise wie jenes veröffentlicht und von dem Volke angenommen worden ist. Vor der babylonischen Gefangenschaft geschah dies nicht: wenigstens ist weder bei Jeremia und dessen Zeitgenossen noch in den historischen Berichten über die Jahre 621—586 v. Chr. irgend eine Spur davon zu entdecken. Dass es während der Gefangenschaft geschehen sein sollte, ist der Natur der Sache nach höchst unwahrscheinlich und steht überdies mit der Literatur dieser Zeit, insbesondere mit den Aussprüchen des Ezechiel, im Widerspruch[8]. Auch die Nachrichten aus den ersten Jahren nach der Rückkehr aus Babylonien (nach 536 v. Chr.) enthalten durchaus nichts über die Einführung des priesterlichen Gesetzes; die Schriften des Haggai und Sacharja (Cap. I—VIII) zeugen gegen das Bestehen

desselben[9]). Erst in *Neh.* VIII—X, — ein Bericht, der Esra und Nehemia gemeinsam handeln lässt und sich deshalb auf das Jahr 444 v. Chr oder eines der unmittelbar darauf folgenden beziehen muss —, finden wir, was wir suchen. Das Gesetz, welches nach diesem Bericht vorgelesen und schliesslich (Cap. X, 1 ff.) von den Repräsentanten des Volkes angenommen wird, ist kein andres als das Priestergesetz; das kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen[10]). Damit ist indessen noch nichts darüber bestimmt, ob diese Gesetzgebung schon damals ihren gegenwärtigen Umfang hatte, auch nicht, ob sie bei der Vorlesung durch Esra mit dem deuteronomischen Gesetz und den noch älteren prophetischen Bestandtheilen zu einem Ganzen vereinigt war. Doch geben einige Momente des Berichtes selbst sowie anderweitige historische Nachrichten Anlass, mit Bestimmtheit die erste, wahrscheinlich aber auch die zweite Frage zu verneinen[11]).

Die in dieser Beweisführung vorausgesetzte Glaubwürdigkeit von *Neh.* VIII—X ist noch unlängst bestritten worden, hauptsächlich deshalb, weil diese Kapitel aus der Feder des Chronisten stammen, der, besonders wenn er, wie in diesem Fall, religiöse Zusammenkünfte und Ceremonien beschreibt, mit grosser Freiheit verfährt und kein Vertrauen verdient[12]). Aber wenn auch die Bücher *Esra* und *Nehemia*, also auch *Neh.* VIII—X, durch ihn ihre gegenwärtige Form erhalten haben, so standen ihm doch bei der Abfassung ältere Urkunden, und unter diesen auch solche, die mit den Ereignissen gleichzeitig waren, zur Verfügung. Eine derartige Urkunde muss er in *Neh.* VIII—X durchgängig benutzt und meist wörtlich wiedergegeben haben. Der Annahme, dass er diese Kapitel selbständig niedergeschrieben oder gar die darin geschilderte Situation fingirt haben sollte, widerspricht der Inhalt derselben auf das Entschiedenste[13]).

7) Vgl. § 10, A. 15, 17, wo nachgewiesen ist, dass die Propheten des 8. Jahrhunderts und selbst Jeremia und dessen Zeitgenossen die priesterlichen Gesetze und Ueberlieferungen noch nicht kennen; Anm. 24, 25, wo gezeigt wird, dass der Autor der Königsbücher P nicht kennt und ihn also auch 2 *Reg.* XXII f. nicht mit im Auge gehabt haben kann; § 11 passim, wo der Nachweis geführt wird, dass die von P herrührenden Bestimmungen, besonders wo sie von D abweichen, in keinem einzigen geschichtlichen Ereigniss der vorexilischen Jahrhunderte vorausgesetzt werden. Wenn man alle diese Momente noch zu den Argumenten für die Identifikation von Hilkia's Gesetzbuch mit D allein (Anm. 3—6) hinzunimmt, so ergiebt sich mit der grössten Bestimmtheit, dass die Einführung des priesterlichen Gesetzes im Jahre 621 v. Chr. noch zu erwarten stand.

8) Vgl. § 10, A. 10—12. Wenn es auch sehr nahe zu liegen scheint, die dort anerkannte Verwandtschaft mit P¹ und P² aus der Abhängigkeit Ezechiels

von diesen priesterl. Autoren zu erklären, so sehen wir uns doch durchaus genöthigt, ihm die Bekanntschaft mit ihren Gesetzen und Ueberlieferungen abzusprechen. Nur so können wir verstehen, weshalb er in Cap. XL—XLVIII solche Dinge selbständig ordnet, die auch von den priesterlichen Gesetzgebern behandelt werden, die Einrichtung des Heiligthums, die heiligen Gefässe, die Erfordernisse für die Bekleidung des Priesteramtes, die Rechte und Pflichten der Priester, die Feste, die Vertheilung des Landes, den Grundbesitz des Heiligthums und seiner Diener. Wenn seine Bestimmungen sich als Modifikationen der P-Vorschriften in Rücksicht auf eine Aenderung der Verhältnisse auffassen liessen, so wären sie zwar immer noch befremdlich, aber doch nicht mehr ganz unerklärbar. Diese Auffassung ist aber nicht möglich. Siehe darüber vorläufig § 11, A. 12, 14, 17, 20, 24 und weiter § 15.

[9]) Vgl. § 10, A. 8 (über Haggai und Sacharja, Cap. I—VIII). Die Schicksale der zurückgekehrten Exilirten sind uns nur unvollständig bekannt. Doch gewinnen wir aus *Esr.* I ff. und aus der Schilderung ihres religiösen Zustandes in *Esr.* VII ff. durchaus nicht den Eindruck, dass in den Jahren 536—458 v. Chr. eine neue Periode auf dem Gebiete der Gesetzgebung angebrochen ist; die jüdische Gemeinde zehrt offenbar vom Alten und findet darin keine Nahrung für ihren Eifer und ihren Enthusiasmus.

[10]) Die Bestimmungen über die Feier des Laubhüttenfestes, die nach *Neh.* VIII, 13—18 zunächst von Esra publizirt und dann von dem Volke in Anwendung gebracht wurden, finden sich *L* XXIII, 40—43; die achttägige Feier (*Neh.* VIII, 18) *L* XXIII, 39, eine Festsetzung, die von *D* XVI, 13—15 abweicht. Die Verpflichtungen, welche die Unterzeichner der Bundesurkunde, *Neh.* X, auf sich nehmen (v. 30—40), sind diejenigen, die ihnen von P auferlegt werden. Das gilt besonders von der Beobachtung der Sabbatruhe und des Sabbatjahres (v. 32), von dem Beitrag zu den Kosten der Schaubrote und der täglichen sowohl wie der übrigen Opfer (v. 33 f.), von der Darbringung der Erstlinge, der menschlichen und der thierischen Erstgeburt und der Zehnten von den Früchten des Landes an die Leviten, die davon ihrerseits wieder den Zehnten an die Priester abliefern sollen (v. 36—40). Die einzelnen Abweichungen von dem Priestergesetz in seiner gegenwärtigen Gestalt (§ 11, A. 3; 15, A. 30) bedürfen natürlich der Erklärung, können aber die Uebereinstimmung überhaupt nicht beeinträchtigen. Dieselbe zeigt sich wohl am deutlichsten in den Versen 36—40, die mit *N* XVIII im Einklang stehen, sich aber von *D* XVIII, 1 ff.; XIV, 22—29; XV, 19—23 unterscheiden. Ueber v. 31, wo jede eheliche Verbindung mit Heiden abgewiesen wird, vgl. Smend, *die Listen der Bücher Esra und Nehemia*, S. 5 f. Das Verbot des connubiums mit Kanaanitern, worauf Esra und Nehemia sich zur Rechtfertigung ihrer Exclusivität berufen haben sollen, fand sich bereits in anderen Gesetzgebungen (*E* XXXIV, 12—16; *D* VII, 1 ff.) und wird von P wiederholt und vorausgesetzt (*N* XXXIII, 51—56; *L* XVIII, XX).

[11]) Siehe § 11, A. 3 und besonders § 15, A. 30. Auch die Frage, ob die Verschmelzung von P mit den älteren Gesetzen und Ueberlieferungen bereits stattgefunden hatte, als Esra die Thora vorlas, wird weiter unten erörtert werden (§ 15, A. 25). Dieselbe wird bejahend beantwortet *GvI* II, 134 ff.; verneinend von Reuss, *L'histoire sainte et la Loi*, Introduction, p. 256 ff.

[12]) Die Einseitigkeit und theilweise Unrichtigkeit meiner eignen Anschauung von *Neh.* VIII—X in der 1. Ausg. dieser Einleitung (I, 347—352) habe ich in

GvI II, 198—201 zu corrigiren gesucht. Später ist die Glaubwürdigkeit dieser Kapitel von Col. l. c. VII, 423—30 bestritten worden; vertheidigt hat sie Wellh. in Bleek's *Einl.* S. 268, A. 1; *GI* I, 433.

[13]) Im dritten Hauptstück kommen wir auf *Neh.* VIII—X zurück. An dieser Stelle kann ich mich mit dem Nachweis begnügen, dass diese Kapitel nicht als freie Composition des Chronisten angesehen werden können, sondern von diesem anderswoher, aus älteren und im Allgemeinen glaubwürdigen Urkunden entlehnt sein müssen. Das ergiebt sich m. E. sofort aus der Thatsache, auf welche schon in § 11, A. 2—4 (vgl. oben Anm. 10) hingewiesen wurde, dass die bei dem Chronisten vollständige Uebereinstimmung mit P in *Neh.* VIII—X — wie in den übrigen Abschnitten, welche er anderswoher übernommen hat — mit Abweichungen von derselben Urkunde Hand in Hand geht. Die Bedeutung dieses Arguments tritt besser hervor, wenn wir einzelne Momente desselben speziell herausheben. Ist es denkbar, dass der Autor, welcher 2 *Chron.* XXIV, 6, 9 zeigt, dass er *E* XXX, 11—16 kennt, in *Neh.* X, 33 diese Bestimmung ignorirt und eine freiwillige Verpflichtung des Volks zur Aufbringung einer geringeren jährlichen Steuer an ihre Stelle setzt? Oder dass der Verfasser von 2 *Chron.* XXXI, 5, 6 (Zehnten auch vom Vieh) in *Neh.* X, 36—40 ausschliesslich die Zehnten vom Korn, Mehl und Oel erwähnt? Man nehme hinzu, dass der Schriftsteller, welcher *Esr.* III, 4 die Mittheilung macht, dass die Exilirten gleich nach ihrer Ankunft in Judäa „das Laubhüttenfest feierten, wie es geschrieben steht" — ohne Zweifel der Chronist — nicht wohl mit dem Verfasser von *Neh.* VIII, 13—17 identisch sein kann, und dass die *Neh.* X, 40 gemachte Unterscheidung zwischen den Leviten einerseits und den Sängern und Thürhütern andererseits dem Chronisten fremd ist, ja von ihm in seiner Aufzählung von Davids Massregeln in Betreff des Cultus (1 *Chron.* XXII ff.) ausdrücklich geleugnet wird. — Dem stellt nun Col. (l. c. und *Appendix* p. 74—77) den Sprachgebrauch von *Neh.* VIII—X gegenüber, der ihn auf den Chronisten als Verfasser hinzuweisen scheint. Das trifft aber nicht zu. Wohl zeigt sich eine verhältnissmässig grosse Uebereinstimmung im Wortschatz und Stil, dieselbe erklärt sich aber vollkommen aus dem geringen Zeitraum zwischen dem Chronisten und dem Autor, an welchen sich dieser in *Neh.* VIII—X anschliesst, und weiter aus der Freiheit, mit der er hier und da das Werk dieses seines Vorgängers wiedergegeben haben mag. Ueberdies ist die Uebereinstimmung keine durchgängige und vollkommene: in Bezug auf die Reinheit der Sprache und den hebräischen Satzbau stehen die Kapitel *Neh.* VIII—X m. E. viel höher als die Abschnitte, welche der Chronist selbst verfasst und niedergeschrieben hat.

Wellh. (a. a. O.) gründet den Beweis dafür, dass der Chronist *Neh.* VIII—X anderswoher entlehnt hat, ausschliesslich auf den Vergleich von *Esr.* II, III, 1 mit *Neh.* VII, VIII, 1[a]: der Chronist, welcher an jener Stelle das Verzeichniss der Zurückgekehrten aus *Neh.* VII aufnimmt, lässt darauf sofort den Anfang der Erzählung *Neh.* VIII—X folgen (*Esr.* III, 1 = *Neh.* VII, 73[b]; VIII, 1[a]); er muss also in der Schrift, welche er vor sich hatte, die Capitel *Neh.* (I—VI) VII und VIII—X in ihrer gegenwärtigen Folge vorgefunden haben und kann daher nicht selbst der Autor von Cap. VIII—X sein. Das ist ganz richtig und behält seine Beweiskraft auch dann, wenn man sich genöthigt sieht, die Vermuthung W.'s hinsichtlich des Charakters und Alters der betreffenden Schrift für un-

annehmbar oder doch für zu unsicher zu halten. Vgl. indess hierüber weiter unten im dritten Hauptstück.

Im Zusammenhang mit unsrer früheren Untersuchung über die chronologische Folge der Bestandtheile des Hexateuch (§ 9) führen uns nun die Berichte über die Reformationen des Josia und des Esra zu folgenden Resultaten.

Die „prophetischen" Bestandtheile sind, wie sich uns dort ergab, im Allgemeinen vordeuteronomisch, also, wie wir nun folgern, älter als das Jahr 621 v. Chr. Dass ihre Vereinigung mit dem Werk des D stattfand, noch ehe auch von der Aufnahme von P die Rede sein konnte, ist aus mehr als einem Grunde sehr wahrscheinlich [14]. Wir wissen indess nicht, wann diese Kombination (JE + D) zu Stande gekommen ist, wohl aber, dass D^1 selbst sie nicht ins Leben gerufen haben kann (§ 7, A. 13 ff.). Einige Zeit hindurch fanden sich also die „prophetischen" Bestandtheile nach 621 v. Chr. noch allein vor, und die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass sie während dieses Zeitraums etliche Erweiterungen oder Aenderungen erfahren haben. In unsrer weiteren Untersuchung (§ 13) werden wir also diesen Umstand zu berücksichtigen haben.

Die Dauer der deuteronomischen Periode, die im Jahre 621 v. Chr. begann und die Zusätze zu dem Werke des D^1 ins Leben rief, lässt sich vor der Hand noch nicht bestimmen. Wir wissen nur, dass sie weiter reicht, als bis zum Anfang des babylonischen Exils (§ 7, A. 13 ff.). In diese Periode fällt nicht nur die Thätigkeit der Nachfolger von D^1, sondern auch die Vereinigung des durch dieselben erweiterten *Deuteronomiums* mit den „prophetischen" Bestandtheilen (§ 14).

Im Jahre der Reformation Esra's, 444 v. Chr., oder kurze Zeit nachher, war das Priestergesetz, natürlich mit dem unlöslich damit zusammenhängenden geschichtlichen Rahmen, als Gesetzbuch vorhanden. Seine Geschichte zerfällt daher naturgemäss in zwei Perioden. Während der ersten, von x—444 v. Chr., wurde das Gesetzbuch Esra's vorbereitet und in die Form gebracht, in welcher er es vorlas. Die zweite, von 444—x v. Chr., umfasst die Bearbeitung und Erweiterung desselben. Seine Vereinigung mit den bereits zu einem Ganzen verschmolzenen deuteronomisch-prophetischen Bestandtheilen wird von Einigen in die erste, von Andern in die zweite Periode verlegt (vgl. Anm. 11): welche dieser beiden Annahmen die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, wird sich bei der Untersuchung der Geschichte von P (§ 15) von selbst ergeben. Die Frage nach der Art und Weise, in welcher diese Vereinigung und demgemäss der gegenwärtige Hexa-

teuch zu Stande kam, bedarf hernach noch einer besondern Untersuchung (§ 16).

[14]) Der lange Zeitraum zwischen D[1] mit seinen Nachfolgern und dem Auftreten des Esra gewährt für diese Vereinigung, auf welche die Einkleidung des *Deut.* von selbst hinführen musste, den weitesten Spielraum. Zudem stellte sich oben heraus, dass die deuteronomische Bearbeitung sich ausschliesslich auf die prophetischen Bestandtheile erstreckte (§ 7, A. 28), ein Umstand, der direkt auf eine Verschmelzung von D und JE, mit Ausschluss von P, hinweist. Für die Aufnahme bzw. Einschaltung von P in DJE werden sich im Laufe unsrer weiteren Untersuchung noch andere Anzeichen finden.

§ 13. Fortsetzung.

B. Die Entstehung und Vereinigung der „prophetischen" Bestandtheile des Hexateuch.

Die „prophetischen" Bestandtheile des Hexateuch sind im Allgemeinen und abgesehen von der Möglichkeit einer theilweisen Erweiterung, die auch in ausgedehntem Maasse stattgefunden haben kann, vor-deuteronomisch, d. h. älter als das Jahr 621 v. Chr. (§ 12). Der terminus a quo ihrer Entstehung ist das 9. Jahrhundert vor unsrer Zeitrechnung, genauer die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts. Die prophetische Literatur im engeren Sinn datirt erst aus dem 8. Jahrhundert; danach ist es von vornherein wahrscheinlich, dass die Geschichtsschreibung, wenn auch etwas, so doch noch nicht viel älter ist[1]). Auf die gleiche Zeitbestimmung führt auch die Betrachtung des literarischen Charakters der „prophetischen" Stücke: dieselben haben die poetische Behandlung der Geschichte von Israels Vergangenheit hinter sich und zeigen bereits die ersten Anfänge der historischen Untersuchung[2]). Vor Allem ist es jedoch der Inhalt der „prophetischen" Ueberlieferungen, der es uns unmöglich macht, bei ihrer Altersbestimmung weiter zurück zu gehen: die Sagen von den Patriarchen, von dem Auszug und der Eroberung, welche sie enthalten, setzen die Volkseinheit, die erst zur Zeit des Königthums bzw. durch dasselbe zu Stande kam, voraus, und zwar als eine längst vollzogene Thatsache, die demgemäss die Auffassung der Vergangenheit gänzlich beherrscht[3]).

[1]) Wir gehen hierbei von der Annahme aus, dass es keine älteren Prophetieen als die des Amos, des Zeitgenossen Jerobeams II., giebt, und dass auch *Jes.* XV, XVI in dessen Regierungszeit fallen. Die Thatsache, dass die früheren Propheten, soweit wir sehen können, nichts schriftlich aufzeichneten, findet ihre natürliche Erklärung darin, dass zu ihrer Zeit die israelitische Literatur entweder noch garnicht existirte, oder doch noch in ihren ersten Anfängen war.

[2]) Vgl. § 4, A. 4—7. Die dort besprochenen Citate finden sich in „pro-

phetischen“ Ueberlieferungen; ebenso begegnen wir hier auch denjenigen poetischen Stücken, für welche keine Quelle namhaft gemacht wird, wie *G* IV, 23, 24; XLIX, 1—27; *E* XV, 1—19; *N* XXI, 17, 18, 27—29; *D* XXXII, 1—43; XXXIII. Es könnten zwar einige dieser Ueberlieferungen mit den Liedern selbst oder doch mit Liedersammlungen, wie dem „Sepher milchamôth Jahwe“ und dem „Sepher hajjaschâr“, gleichzeitig sein. Wahrscheinlich ist dies aber a priori nicht, und mit ihrem Inhalt, über den sich in Anm. 3 das Nähere findet, lässt sich diese Annahme nicht vereinigen.

[3]) Vgl. § 4, A. 16—21. Der dort gegebene Nachweis bezieht sich auf die sämmtlichen Ueberlieferungen des Hexateuch, passt aber mit der nöthigen Einschränkung auch auf die „prophetischen“ Stücke: auch diese gehen von der unhistorischen Vorstellung von der Einheit Israels zur Zeit der Befreiung aus Egypten und der Ansiedlung in Kanaan aus und müssen also aufgezeichnet sein, als die faktische Unterlage für diese Vorstellung gegeben war und sich bereits soweit befestigt hatte, dass darauf weiter fortgebaut worden war oder doch werden konnte. Ehe dieser Fall eintreten konnte, mussten seit der Vereinigung der Stämme doch wenigstens zwei Jahrhunderte vergangen sein. Das Gleiche gilt von den Ueberlieferungen über die Erzväter. Die Reihe: Abraham, Isaak, Jakob-Israel und dessen zwölf Söhne steht für die Verfasser dieser Ueberlieferungen durchaus fest; auch hinsichtlich der Seitenlinien: Lot (Moab und Ammon), Ismael, Esau-Edom sind sie untereinander eins; vgl. ausser der *Gen.* auch *N* XX, 14—21; XXI, 13 ff. Die einzelnen Sagen hatten wahrscheinlich einen lokalen Ursprung; Isaak z. B. ist ursprünglich in Berséba, Jakob in Bethel zu Hause u. s. w. Ihre Vereinigung kann erst nach der Begründung der Volkseinheit begonnen haben. Sie war aber bereits perfekt geworden, als die Ueberlieferungen schriftlich aufgezeichnet wurden, aus deren Verschmelzung und Bearbeitung *G* XII ff. entstanden ist. Auf dasselbe Resultat führt die Untersuchung der Details, worüber in Anm. 15 das Nähere.

Die Altersbestimmung der Schriften, aus welchen nach unsrer früheren Untersuchung (§ 8) die „prophetischen“ Bestandtheile des Hexateuch grösstentheils entlehnt worden sind, ist mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden. Die Thatsachen, von denen wir dabei ausgehen können, sind verhältnissmässig wenig zahlreich und lassen oft mehr als eine Auslegung zu. Ausserdem ist es an manchen Stellen zweifelhaft, ob sie für die ursprünglichen Ueberlieferungen selbst oder für die mehr oder weniger veränderte Form, in welcher dieselben auf uns gekommen sind, als Zeugen gelten sollen. Bei diesem Stande der Sache haben wir uns vor aller Uebereilung in der Schlussfolgerung zu hüten und uns, wo die Umstände es erfordern, mit einem weniger bestimmten Resultat zu begnügen.

Die äusseren Zeugnisse in Betreff des Alters der „prophetischen“ Bestandtheile sind — abgesehen vom *Deuteronomium*, worauf wir später zurückkommen — nicht zahlreich und wenig durchschlagend. Ein bestimmter Beweis dafür, dass Amos die Ueberlieferungen des

E oder des J gekannt habe, lässt sich nicht führen; die Details, auf welche Hosea anspielt, finden sich in aus J geschöpften Berichten (Cap. IX, 10; XII, 4, 5, 13); Jesaja setzt eine aus gleicher Quelle stammende Ueberlieferung über Israels Befreiung aus Egypten voraus (Cap. X, 24—26; XI, 11, 15 f.; XII), wie sie uns in *Exod.* I ff. vorliegt, und an einer andern Stelle (Cap. III, 9), wie es scheint, den jahwistischen Bericht über Sodoms Untergang (*Gen.* XIX, 4 f.); der Verfasser von *Mich.* VI, 4 f. kannte den Abschnitt *Num.* XXII, 2—XXIV, wahrscheinlich ziemlich in seiner gegenwärtigen Gestalt. Die späteren Citate bestätigen nur, was schon anderweitig feststeht, und können deshalb hier mit Stillschweigen übergangen werden; für sehr bedeutende Theile des Hexateuch fehlen sie ganz oder finden sie sich erst in exilischen Schriften[4].

[4]) Wir resümiren hier das Resultat unsrer früheren Untersuchung (§ 10, A. 18), damit in diesem Paragraphen nichts davon übersehen wird. *Am.* I, 11 braucht nicht von *G* XXVII, 40 abhängig zu sein; „der Amoriter" in Cap. II, 9, 10 ist der Bewoher Kanaans, nicht des transjordanischen Gebietes, so dass die Stelle nicht auf *N* XXI hinweist. Die Uebereinstimmung des Amos (Cap. II, 10; V, 25) mit E (*N* XIII f.) in Betreff der 40 jährigen Wüstenwanderung ist ebensowenig ein Beweis für seine Abhängigkeit von dieser schriftlichen Ueberlieferung. — Die Hosea-Stellen sind klar. Die am Wenigsten überzeugende ist Cap. IX, 10 (vgl. *N* XXV, 1—5), weil die gebrauchten Ausdrücke verschieden sind; dass die Stelle Cap. XII, 4 f., 13 von *G* XXV, 26^a; XXVII, 43; XXIX, 18 ff.; XXXII, 25—33 abhängig ist, ist so gut wie gewiss. Die Worte (Cap. XII, 5^b): „in Beth-el fand er (Jahwe) ihn (Jakob) und sprach dort mit ihm" (l. עמו), weisen auf einen Bericht über eine Theophanie zu Bethel nach Jakobs Rückkehr aus Aram hin. Einen derartigen Bericht haben wir strenggenommen nur von P^2, *G* XXXV, 9 ff. Doch in § 10, A. 17 wurde bereits bemerkt, dass in diesen Abschnitt, besonders in v. 14, ein P^2 fremder Bestandtheil aufgenommen worden ist: dieser Autor spricht sonst nicht von der maççêba, auch nicht von dem Trankopfer, wodurch dieselbe hier geweiht wird. Wahrscheinlich ist also a. d. St. der Bericht des P^2 von R erweitert, aber nicht von seinem Eignen, sondern aus JE, in welchen Urkunden über Jakobs zweiten Aufenthalt in Bethel wohl noch etwas mehr gestanden haben mag, als (Cap. XXXV, 7) dass er dort einen Altar errichtete (vgl. Cap. XXVIII, 10—22; XXXV, 1—4). Aus *Hos.* XII, 5^b folgern wir nun, dass dieser ausführlichere Bericht ursprünglich sich in der Schrift fand, welcher der Prophet im Uebrigen folgt, d. i. in J. — Die Jesajastellen und *Mich.* VI, 4, 5 — Verse, die nach Vieler Meinung nicht von Micha, sondern von einem späteren Propheten, einem Zeitgenossen des Manasse, herrühren — bedürfen keiner näheren Erläuterung. Ueber die Zeugnisse aus den letzten 50 Jahren des Reiches Juda vgl. § 10, A. 13, 14. Dort hat sich auch bereits herausgestellt, dass die Propheten aus dieser und der späteren Zeit beispielsweise über Joseph und dessen Schicksale sowie über Josuas Kriegszüge stillschweigen; Noah und die Sintflut werden zuerst von Ezechiel (Cap. XIV, 14, 20) und von Deutero-Jesaja (Cap. LIV, 9) erwähnt.

Es liegt in der Natur der Sache, dass sehr viele „prophetische“ Ueberlieferungen uns über ihre Heimat im Dunkeln lassen. Unter denjenigen aber, deren Inhalt hierüber ein mehr oder weniger klares Licht verbreitet, sind bei Weitem die meisten in Nord-Israel entstanden und wahrscheinlich auch schriftlich aufgezeichnet. Jakob-Israel, der in der *Genesis* als der Stammvater des ganzen Volkes erscheint, war ursprünglich die Personifikation der Stämme, welche sich um Ephraim schaarten [5]). In den ihn betreffenden Ueberlieferungen, *Gen.* XXVII—L, ist Joseph, der Vater des Manasse und des Ephraim, als die Hauptperson und mit unverkennbarer Voreingenommenheit als Günstling Jahwes und als ein Muster von Weisheit, Macht und Edelmuth geschildert, was um so mehr auffällt, da von seinen Brüdern sowohl im Allgemeinen wie in Bezug auf ihr Verhältniss zu ihm auch das weniger Lobenswerthe berichtet wird (*Gen.* XXXIV; XXXV, 22; XXXVII; XXXVIII; XLIX, 2—4, 5—7, 14 f.). Der Zusammenhang zwischen dieser Vorstellung von Joseph und dem Verhältniss der Stämme untereinander zeigt sich besonders *Gen.* XLVIII, 8—22 aufs deutlichste [6]). In den Berichten über den Auszug und die Wüstenwanderung tritt keinerlei Sympathie für irgend einen Theil des einigen Israel hervor, aber in der Ueberlieferung von der Eroberung ist wiederum ein Ephraimit, Josua, der bereits in der mosaischen Zeit eine nicht unwichtige Rolle spielt (*Exod.* XVII, 8—13; XXIV, 13; XXXII, 17 ff.; XXXIII, 11; *Num.* XI, 28 ff.), die Hauptfigur (*Deut.* XXXI, 14, 15, 23; *Jos.* I ff.; XVII, 14—18; XVIII, 1 ff.; XXIV). Auch die Oertlichkeiten, welche durch Personen oder Ereignisse der Vorzeit geheiligt erscheinen, sind nord-israelitisch; so Bethel (*Gen.* XII, 8; XIII, 3, 4; XXVIII, 10—22; XXXV, 1—4, 6—8), Sichem (*Gen.* XII, 6, 7; XXXIII, 18—20; XLVIII, 22; *Jos.* XXIV, 1 ff., 32), Gilgal (*Jos.* IV, 3, 8, 20—24; V, 9, 13—15); Ebal (*Deut.* XXVII, 5—7; *Jos.* VIII, 30); die Grabstätten des Josua (*Jos.* XXIV, 30), des Eleasar (v. 33), der Debora und Rahel (*Gen.* XXXV, 8, 16—20), Mahanaim, Pniel und andre transjordanische Orte (*Gen.* XXXI, 47, 49; XXXII, 3, 31; XXXIII, 17; L, 10, 11); oder sie stehen doch mit Nord-Israel in Verbindung, wie Berséba (*Gen.* XXI, 14, 31—33; XXII, 19; XXVI, 23, 33; XXVIII, 10; XLVI, 1—5, vgl. *Amos* V, 5; VIII, 14). Die einzige Ausnahme von dieser Regel ist Hebron, der Ort der Ansiedlung Abrahams (*Gen.* XIII, 18, vgl. XIV, 13; XVIII, 1), in dem auch Jakob wohnt (*Gen.* XXXVII, 14); die Ursprünglichkeit dieser letztern Mittheilung unterliegt jedoch starken Zweifeln [7]). Die blosse Erwähnung dieser Orte würde natürlich hinsichtlich der Heimat der betreffenden Verfasser kein bestimmtes Resultat ergeben. Was sie

uns aber in Betreff der Mehrzahl derselben für Mittheilungen machen, hat offenbar den Zweck, die dort gegründeten Niederlassungen des Jahwecultus durch eine solche Weihe zu empfehlen, was man nur von Solchen erwarten kann, die für diese Heiligthümer interessirt bzw. gewohnt waren, sie aufzusuchen, d. i. von Nord-Israeliten[8]). Nach dieser Regel müssten die Stellen, in welchen Hebron vorkommt, darauf führen, ihren Autor, d. i. J, für einen Judäer zu halten, eine Schlussfolgerung, die in der That von Vielen gezogen und nach ihrer Meinung durch *Gen.* XXXVII, 26 f.; XXXVIII; XLIII, 3 ff.; XLIV, 14—34; XLVI, 28; XLIX, 8—12 bestätigt wird. Durchschlagend sind allerdings diese Stellen nicht: auch in Nord-Israel kann in dieser Weise über Hebron und über Juda gedacht und geschrieben worden sein, und für die Annahme, dass J dort seine Heimat hatte, sprechen die zuerst angeführten Stellen, von denen nicht wenige aus seiner Schrift herrühren[9]).

[5]) Die Verbindung „Israel und Juda" oder „Juda und Israel", die sich passim im A. T. findet, ist nicht als ein ungenauer Ausdruck zu betrachten, als die Verknüpfung (bzw. Gegenüberstellung) des Ganzen und eines seiner Theile, sondern als die ursprüngliche Redeweise; erst später ist Juda — das in *Jud.* V noch nicht genannt wird — in Israel aufgegangen, und bekam dann diese letztere Bezeichnung ihre umfassendere Bedeutung. Auch in Juda fand diese Vorstellung Eingang, aber es ist doch mehr als wahrscheinlich, dass die Ueberlieferungen, in welchen dieselbe ihren Ausdruck findet und die zu ihrer weiteren Verbreitung gedient haben, nicht dort, sondern in Ephraim entstanden sind. Ueber *G* XXXVII, 14, die einzige „prophetische" Stelle, welche den Jakob in Hebron wohnen lässt, siehe Anm. 7.

[6]) Es würde nicht richtig sein, zu behaupten, dass die Berichterstatter in der *Gen.* den Joseph auf Kosten seiner Brüder verherrlichen und gegen Juda feindlich gesinnt seien. Das stände im Widerspruch zu ihrer durchgängigen Anschauungsweise, wonach alle Stämme von **einem** Vater entsprossen sind und kraft dieses gemeinschaftlichen Ursprungs **ein** Volk bilden. Ausserdem sucht sowohl Juda (*G* XXXVII, 26 f.) wie Ruben (v. 22, 29 f.) den Joseph zu retten, und es findet sich weder *G* XLII, 21 f., noch u. a. XLIV, 14—34; L, 15 ff. irgendwelche parteiische Gesinnung gegen die Brüder. Siehe auch Anm. 9. Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, dass nur Joseph, „der gekrönte unter seinen Brüdern" (*G* XLIX, 22—26) als ein Mann ohne Fehl und Tadel geschildert wird, der die Huldigungen aller Andern entgegennimmt (*G* XXXVII, 5—11, 19 f.; XLII, 9; L, 15 ff.).

[7]) Zu den nordisraelitischen Oertlichkeiten ist vielleicht noch der Berg, auf welchem Abraham den Isaak opfern wollte (*G* XXII, 1 ff.), hinzuzuzählen. Siehe unter Anm. 29. — In Betreff von Berséba beachte man, dass dasselbe *J* XV, 28 zu Juda gerechnet wird, im Grunde aber doch zu Simeon gehörte, *J* XIX, 2; 1 *Chron.* IV, 28. Amos verwirft a. a. O. den Cultus in Berséba, aber seine eigenen Worte beweisen, dass die Theilnahme an demselben bei seinen

Zeitgenossen keineswegs ungewöhnlich war. — Während J in den oben angeführten Stellen den Abraham in Hebron wohnen lässt, hält derselbe nach E sich in Berséba auf (*G* XXI, 14, 33; XXII, 19), wohin J und E gleicherweise den Sitz des Isaak verlegen (*G* XXVI, 23 ff.; XXVIII, 10). Bei der Beurtheilung dieser Nachrichten für unsre gegenwärtige Aufgabe darf nicht unberücksichtigt gelassen werden, dass die Berichterstatter in der Wahl der Oertlichkeiten keine freie Hand hatten: Hebron ist Abrahams „territoriale Heimath", Berséba diejenige des Isaak; dass die beiden Patriarchen dort wohnen, braucht also nicht begründet oder gerechtfertigt zu werden; nur die Uebersiedlung Abrahams nach Berséba bedarf einer Erklärung. Siehe darüber Anm. 9. — Der Aufenthalt Jakobs in Hebron, *G* XXXVII, 14 (E) ist jedenfalls auffallend. Sichem und Bethel sind nach *G* XXXIII, 18—20; XXXV, 1 ff.; XLVIII, 21 f. seine eigentliche Heimath, und in deren Nähe haben wir auch sein Grab zu suchen, *G* XLVII, 29—31; L, 4 f. (nicht zu verwechseln mit P² in *G* XLIX, 29—33; L, 12 f.). Doch könnte er sich nach Ueberlieferungen aus derselben Quelle auch in Berséba aufgehalten haben, von wo er (*G* XXVIII, 10) herkam; *G* XLVI, 1—5 (E) erweckt uns also kein Befremden, wiewohl dieser Abschnitt einen noch natürlicheren Eindruck machen würde, wenn Jakob sich nicht erst — von woher? — nach Berséba begäbe, sondern dort seinen Wohnsitz hätte: das Opferfest und die Theophanie passen wohl für den Anfang, aber nicht recht für eine Station seiner Reise nach Egypten; vielleicht ist v. 1 mit Rücksicht auf die sogleich zu erwähnende Vorstellung des P² geändert worden. Aber in Hebron erwarten wir den Jakob nicht, weder nach E, noch nach J. Wohl aber nach P², der diesen Ort sehr nachdrücklich als den Aufenthaltsort des Abraham und Isaak bezeichnet (*G* XXXV, 27) und darauf versichert, dass Jakob „in dem Lande der Fremdlingschaft seines Vaters" wohnte (*G* XXXVII, 1), wie er denn auch die drei Erzväter in der Höhle Machpela bei Hebron bestattet werden lässt (*G* XXIII; XXV, 9, 10; XXXV, 29; XLIX, 29—33; L, 12 f.). Es liegt also die Vermuthung nahe, dass in *G* XXXVII, 14 der Name Hebron mit Rücksicht auf P² für einen andern Ortsnamen substituirt worden ist.

[8]) Man betrachte von diesem Gesichtspunkt aus besonders *G* XII, 6 f., 8; XIII, 3 f., 18; XXI, 31, 33; XXVI, 23—25; XXVIII, 18, 20—22; XXXI, 45 ff.; XXXII, 2, 30; XXXIII, 20 (über die Lesart vgl. § 8, A. 12); XXXV, 7; XLVI, 1—4; *D* XXVII, 5—7; *J* IV, 3, 8; V, 9, 13—15; VIII, 30; XXIV, 26 f. Ueber die religiöse Entwicklungsstufe, von welcher diese Stellen Zeugniss geben, siehe Anm. 19.

[9]) In Betreff von Judäa als der Heimath des J stimmen Dillm. (*G.* S. XII u. a.) und Stade (*G. d. V. Israel* S. 57 f.) überein; auch Wellh. (*G. J.* I, 1. Ausg., S. 373 f. u. a.) zeigt sich, wenn auch mit geringerer Entschiedenheit, dieser Ansicht geneigt; ihnen gegenüber stehen indess de Wette-Schrader (S. 321 f.) und Reuss (*G. d. A. T.* S. 249 ff.), deren Meinung mir am annehmbarsten scheint. Es wurde bereits bemerkt (Anm. 6), dass keiner der beiden Berichterstatter für oder gegen einen der Stämme, speziell für oder gegen Joseph oder Juda, Partei nimmt; beider Standpunkt ist der israelitische im weitesten Sinne des Worts. Von diesem Standpunkt aus konnte J, obwohl Ephraimit, Hebron recht wohl als Wohnort des Abraham bezeichnen — wozu übrigens aller Anlass vorlag, vgl. Anm. 7 — und Juda in ein günstiges oder doch wenigstens günstigeres Licht stellen. Nur in dem Fall könnte hieraus

eine Voreingenommenheit für, und demzufolge seine Herkunft aus Juda gefolgert werden, wenn bewiesen wäre, — was Dillm. in der That für bewiesen hält —, dass J jünger ist als E, und dass er diesen seinen Vorgänger kannte. Dann hätte er ja Hebron für Berséba und in der Geschichte Josephs Juda für Ruben substituirt, was sich schwerlich aus einem andern Motive als aus Patriotismus herleiten liesse. Wenn aber, umgekehrt, J der ältere Berichterstatter ist (vgl. unten Anm. 10 ff.), dann fehlt den von Juda und Hebron handelnden Stellen die ihnen zugeschriebene Beweiskraft. — In Betreff von *G* XXXVIII, worauf das Gesagte keine Anwendung findet, gehen die Meinungen weit auseinander. Schrader (S. 321) findet in diesem Kapitel „eine ungünstige Ansicht von Juda"; Reuss (S. 250) meint, dass Juda in dieser Ueberlieferung „bitter verhöhnt" wird; die Meisten sehen jedoch darin eine dem Juda günstige Gesinnung. Wenn ich zu wählen hätte, so würde ich mich für die letztere Ansicht entscheiden: schon v. 26 zeigt zur Genüge, dass der Verfasser durchaus nicht die Absicht hat, den Juda zu schmähen. Die Sache liegt vielmehr so, dass er für diesen Stamm ein lebhaftes Interesse hat und die Sagen kennt, in denen sich die Geschichte desselben und die Eifersucht seiner sehr ungleichartigen Bestandtheile widerspiegeln. Doch lässt sich dies ebenso gut bei einem Nord-Israeliten, der vieleicht dem Stamm Juda benachbart war, wie bei einem Judäer erklären; auch *G* XXXVIII beweist also nichts für den judäischen Ursprung der J-Urkunde. Nach dem Wegfall aller dieser Gegeninstanzen behalten nun aber die für Nord-Israel sprechenden Momente durchaus ihr Gewicht, während überdies sowohl die literarische Bedeutung der J-Ueberlieferungen wie die frische, freie Geistesrichtung, von welcher sie Zeugniss ablegen, viel besser für dies Land als für Juda passen. Siehe darüber weiter Anm. 23. — In Betreff von E's Heimat besteht fast keine Meinungsverschiedenheit: fast Alles vereinigt sich, ihn zu einem Ephraimiten zu stempeln; was dagegen zu sprechen scheint, lässt sich, wie wir sogleich sehen werden (Anm. 25 f.), derartig erklären, dass es keinerlei wesentliche Bedenken mehr in sich schliesst. Wenn E in der That jünger ist als J (Anm. 10 ff.), dann sind Abrahams Uebersiedlung von Hebron nach Berséba und die Substitution des Ruben für Juda (*G* XXXVII, 22, 29 f.; XLII, 21 f.; 37) Nebenbeweise für seine nord-israelitischen Sympathieen.

Für die Altersbestimmung der „prophetischen" Ueberlieferungen können wir drei Wege einschlagen. Wir können 1) die mehr oder weniger parallelen Ueberlieferungen miteinander vergleichen und daraus herzuleiten suchen, welches die verhältnissmässig ältesten sind; 2) die Anspielungen auf historische Thatsachen, die sich in einigen Ueberlieferungen finden, aufsuchen und ins Auge fassen; 3) die religiös-sittliche Anschauungsweise, die sich in den Ueberlieferungen kundgiebt, an derjenigen der Propheten, deren Zeitalter wir kennen, messen. Es liegt in der Natur der Sache, sowohl dass diese drei Arten der Untersuchung hier und da zusammenfallen, als dass in Betreff einer grossen Anzahl von Ueberlieferungen uns keine derselben volle Sicherheit giebt.

Was 1) den Vergleich untereinander anlangt, so führt derselbe oft nicht zu einer bestimmten Antwort auf die Prioritätsfrage;

die Unterschiede sind zuweilen recht unbedeutend oder lassen mehr als eine Erklärung zu. Das gilt z. B. von den parallelen Berichten über Joseph und seine Brüder (*Gen.* XXXVII, XXXIX ff.), sowie über die Befreiung Israels aus der egyptischen Knechtschaft (*Exod.* I ff.)[10]. Dagegen ist die Priorität von *Gen.* II, 4^b—III; IV, 16^b—24; XI, 1—9 vor VI, 5—VIII und X; von *Gen.* IX, 20—27 gleichfalls vor VI, 5—VIII und X; von *Gen.* XVI, 1—14 vor XXI, 9—19; von *Gen.* XXVI, 6—12 vor XX und XII, 10—20; von *Gen.* XXVI, 25^b—33 vor XXI, 22—31; von *Gen.* XXX, 14—16 vor vv. 17, 18, 21—23; von *Gen.* XXX, 28—43 vor XXXI, 4—13 wenn auch nicht ganz sicher, so doch höchst wahrscheinlich[11]. In *Num.* XXII, 2—XXIV stehen zwar nicht zwei parallele Ueberlieferungen nebeneinander, aber in Cap. XXII, 22—34 ist doch noch ein Fragment von einem Bericht über Bileam auf uns gekommen, das älter zu sein scheint als die Redaktion, welche wir gegenwärtig besitzen, und daher als das Original derselben angesehen werden kann. Dergleichen Fragmente von älteren, ursprünglicheren Ueberlieferungen lassen sich auch hier und da im Buch *Josua*, namentlich in Cap. VI, VIII und IX, nachweisen[12]. Der viel schärfere Contrast, welchen man zwischen den gegenwärtig in *Num.* XXI ff. miteinander vereinigten beiden Vorstellungen von der Eroberung des transjordanischen Gebietes zu bemerken geglaubt hat, ist in Wirklichkeit nicht vorhanden[13]. Ebensowenig können wir zugeben, dass gegenüber den Berichten über Josua als Führer des Volks bei der Einnahme Kanaans sich in einer der Urkunden des Hexateuch eine andre Schilderung findet, in welcher Josuas Person nicht vorkommt[14].

[10]) Ueber die Unterschiede zwischen E und J in *G* XXXVII, XXXIX ff. siehe § 8, A. 5. Die Priorität der einen oder der andern Vorstellung ist in der That nicht zu beweisen. Man könnte nur fragen, ob nicht der Umweg, auf welchem der Verfasser von Cap. XXXIX den Joseph ins Gefängniss bringt, diesen Autor als den jüngeren dem Verfasser von Cap. XXXVII, 36 gegenüber kennzeichnet, und das um so mehr, als er in diesem Kapitel Josephs Tugend und die Gunst, in welcher derselbe bei Jahwe steht, in ein so helles Licht stellt. Vgl. Anm. 26. — Auch der Vergleich von E und J in E I ff. lässt die Prioritätsfrage unentschieden. Die wesentliche Uebereinstimmung beider tritt noch deutlicher hervor, wenn wir berücksichtigen, dass sie beide — sowohl hinsichtlich der Forderung, mit welcher Moses auftritt, wie in der Schilderung der Plagen — von P^2 sich unterscheiden und offenbar beide älter sind als dieser (§ 9, A. 11).

[11]) Vgl. zu dieser Anm. überhaupt Wellh. *G. J.* S. 370 ff., mit dem ich vielfach übereinstimme. Die Gründe, weshalb von den parallelen Abschnitten die einen m. E. für ursprünglicher zu halten sind als die andern, sind in Kurzem folgende:

Die Abschnitte *G* II, 4^b—III; IV, 16^b—24; XI, 1—9 hängen unter sich

zusammen und unterscheiden sich dadurch von *G* VI, 5—VIII, dass sie **keine Sintflut** kennen. Sie müssen also wohl älter sein als die letztgenannte Ueberlieferung, deren Inhalt weder übersehen noch absichtlich bei Seite gesetzt werden konnte. In der That folgt der Autor von *G* VI, 5—VIII der assyrisch-babylonischen Sage, die natürlich erst zu einer gewissen Zeit in Israel bekannt wurde, so dass sein Vorgänger recht wohl nichts davon erfahren haben kann. In Uebereinstimmung hiermit steht das geographische Wissen des Autors der Paradiesüberlieferung, *G* II, 10—14, augenscheinlich noch auf einer sehr niedrigen Stufe, während der Horizont des Verfassers der Völkertafel, *G* X, d. i. des Autors von *G* VI, 5—VIII, erheblich weiter ist. Die Abschnitte Cap. IV, 1—16^{a}; 25, 26, die die Sinflutsüberlieferung vorbereiten oder mit derselben zusammenhängen, sind gleichfalls jünger als Cap. II, 4^{b}—III; IV, 16^{b}—24 und bestätigen also das Resultat der Vergleichung. Vgl. hierzu **Budde**, *die bibl. Urgeschichte*, passim, und weiter unten Anm. 26.

G IX, 20—27. Die Trias: Sem, Japheth, Kanaan, welche dieser Abschnitt in seiner ursprünglichen Gestalt enthielt, muss wohl älter sein als die gewöhnliche: Sem, Cham, Japheth, die ein späterer Bearbeiter durch den Zusatz חם אבי (v. 22, vgl. auch v. 18^{b}) hineingebracht hat. Jedenfalls kann sich diese letztere, die mit Noah, dem Stammvater des neuen Menschengeschlechts, zusammenhängt, recht wohl aus jener entwickelt haben, aber auf welche Weise umgekehrt Kanaan zu einem der drei Söhne dieses Stammvaters geworden sein sollte, ist nicht einzusehen.

G XVI, 1—14 (ausser v. 3, der von P^{2} herstammt) und XXI, 9—19 sind Doubletten trotz der Verschiedenheiten in den Details. Zu dem Entstehen der Legende gaben die Namen Hagar und Ismael den nächsten Anlass. Das zeigt sich aber besonders in dem Cap. XVI, nicht nur in v. 11, sondern auch in dem Umstande, dass Hagar — nicht fortgeschickt wird, sondern — flieht. Cap. XVI steht also der Quelle näher. Ueberdies ist Abraham in Cap. XXI, 11, 12 viel humaner und edelmüthiger als in Cap. XVI, 6; die Engelserscheinung wird in Cap. XXI, 17 („aus dem Himmel") weniger sinnlich vorgestellt, als in Cap. XVI, 7 („und der Engel Jahwes fand sie u. s. w."); endlich ist die Quelle, welche in Cap. XVI, 7 nur der Namengebung in v. 14 halber erwähnt wird, in Cap. XXI ein wesentlicher Bestandtheil der Ueberlieferung geworden.

G XXVI, 6—12, XX und XII, 10—20 sind auch hinsichtlich des Wortschatzes und des Ausdrucks nicht unabhängig voneinander. Vgl. המקום, Cap. XXVI, 7; XX, 11; אחותי הוא, Cap. XXVI, 7; XX, 5; XII, 19; הרג, Cap. XXVI, 7; XX, 4; XII, 12; מה־זאת עשית לנו, Cap. XXVI, 10; XX, 9; XII, 18; auch die Schilderung von Isaaks Reichthum, Cap. XXVI, 14, mit XX, 14; XII, 16; ferner גור, Cap. XX, 1; XII, 10 (XXVI, 3); טובת מראה, Cap. XXVI, 7, mit יפת־מ״, XII, 11. Doch lässt sich aus diesen Parallelen in Betreff der Priorität nichts folgern. Auch hinsichtlich der Schlussfolgerungen aus dem Inhalt der drei Ueberlieferungen kann man verschiedener Meinung sein. Cap. XII, 10—20 hat wohl den geringsten Anspruch darauf, für ursprünglich gehalten zu werden: der Pharao ist offenbar eine Steigerung des Königs von Gerar und die Vorstellung von Abrahams Verhalten und Jahwes Eingreifen (v. 13, 16, 17) eine sehr wenig ansprechende Uebertreibung desjenigen, was in den beiden andern Ueberlieferungen darüber berichtet wird. Nicht so leicht ist das Urtheil über das Verhältniss

von Cap. XXVI, 6—12 zu Cap. XX. Die letztere Ueberlieferung hat etwas Eigenartiges und Alterthümliches, z. B. in v. 3—7, 16. Dem steht gegenüber, dass sie den Zweck hat, den Abraham, und zwar als einen Propheten (v. 7, 17), zu verherrlichen, und dass sie sich als Ausführung des in Cap. XXVI angeschlagenen Themas recht wohl erklären lässt, während man umgekehrt nicht einsieht, wie aus Cap. XX die viel einfachere Anschauung in Cap. XXVI sich entwickelt haben sollte: aus einer drohenden wird eher eine wirkliche und durch göttliches Eingreifen abgewendete Gefahr, als dass die letztere zu der ersteren zusammenschrumpfen sollte. Auch das Spielen mit dem Namen Isaak, Cap. XXVI, 8, scheint ein ursprünglicher Zug zu sein.

G XXVI, 25ᵇ—33 und XXI, 22—31 haben wieder einige Ausdrücke gemein; vgl. XXVI, 28 mit XXI, 22, 27; XXVI, 29 mit XXI, 23; XXVI, 32 mit XXI, 30. An der ursprünglichen Identität der beiden Ueberlieferungen kann in diesem Falle kein Zweifel sein. Cap. XXVI ist nun viel einfacher als XXI: hier erstreckt sich der Bund auch auf die Nachkommen der beiden Parteien (v. 23), der Eid wird als ein Reinigungseid aufgefasst (v. 25 ff.), und zur vollkommenen Erklärung des Namens Berséba wird die Siebenzahl der Lämmer eingeführt (v. 28 ff.). Was hätte den Verfasser von Cap. XXVI veranlassen können, diese Züge wegzulassen? Dagegen ist ihre Hinzufügung sehr begreiflich. Isaak als die Hauptperson Abraham gegenüber spricht hier auch, ebenso wie in Cap. XXVI, 6—12 vgl. mit XX, für die Ursprünglichkeit: Berséba ist seine „Heimat", und nach dem Grundsatz: „wer da hat, dem wird gegeben werden", konnten die ihn betreffenden Sagen recht wohl auf Abraham übertragen werden.

G XXX, 14—16: Herleitung von Rahels Schwangerschaft (und Josephs Geburt) von den Dudaim Rubens, und Erklärung des Namens Issachar aus Lea's Ueberlassen dieser Dudaim an Rahel. Hiermit verglichen sind v. 17 f. (eine andre, unanstössige Etymologie von Issachar) und v. 22 f. (Joseph eine Gabe Elohîms) weniger „naturwüchsig" und weiter von der Volksvorstellung entfernt.

G XXX, 28—43 und XXXI, 4—13: zwei Herleitungen von Jakobs grossem Reichthum, aus seiner Schlauheit und aus der Fürsorge Elohîms. Die erstere steht mit der durchgängigen Vorstellung von Jakobs Charakter in vollkommenem Einklang: kann die zweite etwas andres sein, als eine religiös-sittliche Verbesserung derselben? Dass nämlich die beiden Abschnitte voneinander abhängig sind und demgemäss der eine als eine Umbildung des andern angesehen werden muss, ergiebt sich aus ihrer Uebereinstimmung untereinander.

[12]) Ueber *N* XXII, 2—XXIV siehe § 8, A. 14 und die dort angeführte Abhandlung, Dass wir in Cap. XXII, 22—34 ein Fragment einer älteren Bileamsüberlieferung haben, lässt sich zwar nicht stricte beweisen, aber doch sehr wahrscheinlich machen: Bileam, der sich ohne Vorwissen oder vielleicht gar gegen den Befehl Jahwes auf den Weg macht und von dem Engel gehindert wird, scheint mir, ebenso wie die sprechende Eselin, sehr alterthümlich und ursprünglicher als der Prophet, der trotz seiner Geneigtheit, Balak zu Willen zu sein, doch von Anfang an (Cap. XXII, 8) sich Gottes Befehl unterwirft. — Ueber *J* VI, VIII, IX siehe § 8, A. 20. Die Priorität der Ueberlieferungen, die in diesen Kapiteln nur sehr fragmentarisch auf uns gekommen sind, vor den Berichten, in welche diese Fragmente aufgenommen sind, ergiebt sich in diesem Fall deutlich aus ihrer grösseren Einfachheit. Besonders in Cap. VI ist dies Argument durchschlagend: die Priester, der anhaltende

Posaunenschall und die sieben Umgänge am siebenten Tage müssen eine spätere Verbesserung und Ausschmückung sein.

[13]) Die hier verworfene Ansicht, die Meyer in der § 8, A. 14 angeführten Abhandlung und Stade, *Gesch. d. V. Israel*, S. 113 ff., vertritt, wird *Th. T.* XVIII, 516—532 zu widerlegen gesucht. Die E-Ueberlieferung in *N* XXI, 21—31 ist nach M. und S. eine spätere, tendenziöse Erfindung; die älteren Berichte wissen nichts von einem amoritischen Reich jenseit des Jordans; im Gegentheil, nach *N* XXI, 18^b—20 fällt Israel in moabitisches Gebiet ein und wohnt nach *N* XXV, 1—5 in Sittim mit Moabitern zusammen; auch in einem der Bestandtheile von *N* XXII, 2—XXIV finden M. und S. diese Anschauung wieder. Dem kann ich nicht zustimmen. Ueber das Verhältniss von *N* XXI, 21—31 zu v. 12—20 siehe oben § 8, A. 14: wenn dasselbe dort richtig bestimmt ist, so kann aus v. 18^b—20 nicht der Schluss gezogen werden, dass der Verfasser dieser Verse kein amoritisches Reich gekannt habe; er erwähnt dasselbe nicht, weil sein itinerarium nur ein Verzeichniss der Lagerplätze enthält; auch in dem Abschnitt *N* XXXIII, 1—49 — an dessen späterem Ursprung M. und S. nicht zweifeln — kommt Sihon nicht vor. Die Namen שׂדה מואב und ערבות מ״, durch welche Israels Lagerplatz jenseit des Jordans bezeichnet wird, beweisen nur, dass dies Gebiet ursprünglich in moabitischem Besitz war, nicht, dass damals kein amoritischer König über dasselbe herrschte; sie finden sich auch bei D und P, denen das transjordanische Amoriterreich durchaus feststeht. Auch durch *N* XXV, 1—5 wird dies Reich nicht ausgeschlossen, denn man braucht nicht anzunehmen, dass die amoritischen Eindringlinge die ursprüngliche Bevölkerung des von ihnen eingenommenen Landes verdrängt oder ausgerottet haben. Ueber *N* XXII, 2—XXIV in Bezug auf diese Frage siehe *Th. T.* XVIII, 528—532. — Wenn so die Beweise für Meyer's Ansicht nicht überzeugend erscheinen können, so sind die Bedenken gegen dieselbe um so schwerwiegender. An erster Stelle steht hier das alte Gedicht *N* XXI, 27—30. M. sieht sich genöthigt, die Worte למלך אמרי סיחון (v. 29^b) trotz ihrer poetischen Form als Glosse zu streichen und sich überhaupt mit einer sehr unbefriedigenden Erklärung des Ganzen zufrieden zu geben (S. 130 f.); wie das Gedicht lautet, dient es wohl zugleich zur Bestätigung der Hauptpunkte des E-Berichts. Dieser wird andrerseits gestützt durch die zahlreichen Parallelen, in welchen von der Ueberwindung des Sihon, des Amoriterkönigs, die Rede ist. Den Stellen aus D und P, die durchaus von *N* XXI, 21 ff. abhängig sind, kann nur geringe Beweiskraft zukommen. Wichtiger ist *Jud.* (X, 8) XI, 12—28, ein Abschnitt von verhältnissmässig frühem Datum (v. 24), der zwar *N* XXI zur Voraussetzung hat, aber zu diesem Kapitel zugleich mehrere Züge neu hinzufügt (v. 16, 17, 25), so dass er für mehr als eine unselbständige Copie gelten muss. Besonders aber lege ich den Finger auf 1 *Reg.* IV, 19, wo zu dem „Lande Gilead“ der Zusatz gemacht wird: „das Land des Sihon, des Königs der Amoriter, und des Og, des Königs von Basan“. Auch wenn man meinte, mit den LXX „König von Hesbon“ lesen zu müssen, so würde doch dies Epitheton — das wohl von der Bezeichnung „König von Moab“ zu unterscheiden ist — den Beweis liefern, dass die Eroberung des transjordanischen Gebietes unter einem nicht-moabitischen Fürsten bereits feststand, als das Verzeichniss von Salomos Beamten in v. 7—19 aufgestellt wurde. Eine spätere, tendenziöse Erfindung ist dieselbe also keineswegs, wenn man auch davon absehen wollte, dass

sie sich gegen die Moabiter richten würde, mit denen Israel sicher keinen Krieg auf dem Papier geführt hat. Es ist etwas andres, eine derartige Thatsache wie die Achtung der Grenzen Moab's apologetisch zu verwenden, als sie in polemischer Absicht zu erfinden. — Es ist also nicht nachgewiesen, dass J's Vorstellung von den Ereignissen jenseit des Jordans sich so sehr von derjenigen des E unterscheidet, und dass sie so sehr viel historischer und älter ist als diese.

[14]) Die Behauptung Meyer's, „dass der Jahwist (= J) Josua gar nicht kennt" (S. 133 ff.), ist m. E. ebenso kühn als unbewiesen. Die jahwistische Ueberlieferung von der Eroberung findet er in *Jud.* I; II, 1—5 — abgesehen von den späteren Zusätzen; zwischen der in Cap. I, 16 vorausgesetzten Einnahme Jericho's und den in Cap. I geschilderten Kriegszügen der Stämme stand nach seiner Meinung wahrscheinlich der Vertrag mit den Gibeonitern; von J's Bericht hierüber sind in *J* IX ein paar Fragmente auf uns gekommen (vgl. § 8, A. 20); in dem ganzen Buch Josua stammt sonst kein Buchstabe von J her. Daraus soll nun folgen, dass auch die Person und das Werk des Josua blosse Erfindung seien; nur bei dieser Annahme erkläre sich das Stillschweigen des J. — Das ist jedoch ein ganz unannehmbares Resultat. Der Josua des nach ihm genannten Buches, der Führer des einigen Israel, der Eroberer und Vertheiler des gesammten Kanaan, ist sicher keine historische Person. Aber ebensowenig ist er eine Schöpfung der Phantasie. Vielmehr geht aus den Berichten über ihn hervor, das er in der Tradition und Literatur allmählig gewachsen und sein Werk vergrössert worden ist. Der deuteronomische Redaktor geht in seiner Schilderung weiter als seine Vorgänger; *J* XXIV ist einfacher als Cap. I—XII; *J* XVII, 14—18 wird der Initiative und Anstrengung der einzelnen Stämme viel mehr zugeschrieben als sonst in dem Buche. Nach Analogie dieser Erscheinungen würde eine Ueberlieferung, in welcher Josua als ephraimitischer Held auftritt, sehr natürlich sein, aber zu der Annahme, dass derselbe in den ältesten Nachrichten überhaupt nicht vorgekommen sei, geben sie keinen Anlass. Diese Annahme aber ist es, welche Meyer's Kritik beherrscht; sobald sie wegfällt, liegt kein Grund mehr vor, J jeden Antheil an dem Buch Josua abzusprechen und zwischen E und dieser Urkunde einen so scharfen Contrast zu constatiren, wie sie ihn sonst im Hexateuch nirgends zeigen.

2. Anspielungen auf historische Ereignisse, die zur Altersbestimmung dienen könnten, sind in den „prophetischen" Ueberlieferungen des Hexateuch äusserst selten. In *Gen.* IX, 20—27 wird die Unterwerfung der Kanaaniter durch Israel, d. i. die Regierung Salomo's, vorausgesetzt. Der Verfasser von *Gen.* XXVII, 29, 39 f. kennt nicht nur Davids Ueberwindung der Edomiter, sondern auch deren Aufstand gegen Salomo und ihren Abfall unter Joram ben Josaphat. Dem Autor von *Gen.* XXXI, 44 ff. standen höchstwahrscheinlich die Kriege zwischen den Aramäern und Israeliten wegen des Besitzes des transjordanischen Gebietes vor der Seele. *Exod.* XV, 17[b] ist einige Zeit nach der Errichtung des salomonischen Tempels geschrieben; *Num.* XXIV, 7 nach der Einführung des Königthums; v. 17 f. nach Davids glücklichen

Kriegen gegen Israels Nachbarvölker; v. 22—24 in der assyrischen Zeit, vermuthlich erst im 7. Jahrhundert v. Chr. *Jos.* VI, 26 endlich wird der Wiederaufbau der Mauern Jericho's unter Achabs Regierung als ein längst vergangenes Ereigniss vorausgesetzt[15]).

Die poetischen Abschnitte, von denen einige bereits eben angeführt wurden, enthalten im Allgemeinen ziemlich deutliche Hinweise auf die Zeit ihrer Entstehung. „Der Segen Jakobs", *Gen.* XLIX, 1—27, umfasst Bestandtheile von verschiedenem Alter, darunter auch solche, die erst nach der Begründung der Monarchie oder sogar erst nach Beginn der Kriege zwischen den Aramäern und dem Reich Ephraim aufgezeichnet worden sein können. „Der Segen des Moses", *Deut.* XXXIII, ist jünger als *Gen.* XLIX, 1—27 und frühestens unter Jerobeam II. entstanden. „Das Lied des Moses", *Deut.* XXXII, 1—43, scheint in die chaldäische Periode zu gehören[16]). Der Werth dieser chronologischen Andeutungen wird indess abgeschwächt durch die Unsicherheit, in welcher wir uns hinsichtlich der Aufnahme dieser Stücke in den Hexateuch befinden: die Annahme, dass sie erst später demselben eingefügt seien, ist, wenn auch nicht immer wahrscheinlich, so doch hier und da recht wohl möglich[17]).

[15]) Zur Erläuterung diene Folgendes. Die Zeitbestimmung von *G* IX, 20—27 wird ausführlich begründet von Budde, l. c. S. 506 ff., der dabei mit Recht von 1 *Reg.* IX, 20 f. ausgeht und zugleich nachweist, dass die Dienstbarkeit der Gibeoniter, die *J* IX, 21 ff. auf eine Bestimmung des Josua zurückgeführt wird, erst unter Salomo begonnen hat: zur Zeit Sauls waren sie noch unabhängig (2 *Sam.* XXI, 1—14), und erst lange nach Salomo konnte die Anschauung aufkommen, dass sie von Anfang an Tempelsclaven gewesen seien. — Die Suprematie Israels über Edom datirt von den Ereignissen her, die 2 *Sam.* VIII, 13, 14 erzählt sind, da 1 *Sam.* XIV, 47 zu unbestimmt ist, um sichere Schlussfolgerungen daraus zu ziehen; das Abwerfen des israelitischen Joches, das man unter Salomo versuchte (1 *Reg.* XI, 14—16), gelang unter Joram (2 *Reg.* VIII, 20—22) und wurde erst von Amasia bestraft (2 *Reg.* XIV, 7, 10). Nach dem, was wir bereits über das Alter der „proph." Ueberlieferungen wissen, können wir nicht bezweifeln, dass wenigstens das Ereigniss unter Joram dem Verf. von *G* XXVII, 40 bekannt war. — Die Folgerung aus *G* XXXI, 44 ff. bedarf keiner Begründung, wenn es einmal feststeht, dass uns in der *Gen.* die Geschichte eines Volkes in der Form einer Familiengeschichte erzählt wird. Man beachte besonders v. 51 f. Die Kriege mit Aram um den Besitz des transjordanischen Gebietes begannen, soviel wir wissen, unter Ahab (1 *Reg.* XX, XXII) und setzten sich von da an fast ununterbrochen fort. — Die Ansiedlung Israels in Kanaan wird *E* XV, 1—18 durchgängig vorausgesetzt (v. 13, 16, 17), so dass das Lied in v. 1[a] mit Unrecht dem Moses zugeschrieben wird. Ebenso deulich ist v. 17[b]: „Das Heiligthum des Herrn, das deine Hand gegründet hat" kann nur der jerusalemische Tempel sein, der wohl nicht gleich nach seiner Errichtung so hoch geachtet worden sein wird, wie es hier der Fall ist. Man könnte aller-

dings auch — mit Wellh. *G. J.* S. 23, Anm. — in v. 17[b] einen späteren Zusatz sehen, eine unrichtige Erklärung und Bestimmung des Ausdrucks „deine heilige Wohnung" (v. 13) und „der Berg deines Erbtheils, der Ort, den Jahwe sich zur Wohnung gemacht hat" (v. 17[a]), womit der Dichter das ganze heilige Land gemeint haben kann. In diesem Fall würde v. 17[b] nichts für den späteren Ursprung des Liedes überhaupt beweisen. Es fragt sich aber, ob sonstige Gründe vorliegen, ihm ein hohes Alter znzusprechen. Wellh. selbst (*G. J.* S. 374, Anm. 1) antwortet darauf im verneinenden Sinn. In der That muss man ihm und Jül. B. S. 125 f. darin beipflichten, dass die Stelle *E* XV, 20 f. die vorhergehende Mittheilung eines von Moses und den Kindern Israels gesungenen Liedes wenn nicht ausschliesst, so doch wenig wahrscheinlich erscheinen lässt, sowie dass die Art und der Stil des Liedes zu dessen Herleitung aus dem hohen Alterthum keineswegs Anlass geben. Jesaja hat in Cap. XII, 2[b] v. 2[a] aufgenommen und spielt in Cap. XII, 5 auf v. 1[b] an. Aber abgesehen von dem Zweifel an der Authentie von *Jes.* XII (Ewald, *Proph. d. a. B.* I, 288 f.) kann dies Citat des Anfangs (vgl. v. 21) nicht als durchschlagender Beweis für die Existenz des ganzen Gedichts gelten. — Vor *N* XXIV, 7 hätte XXIII, 21 stehen müssen, wenn es feststände, dass das „Königsjauchzen" dort auf das irdische Königthum geht; aus dem Parallelismus scheint jedoch hervorzugehen, dass der König, zu dessen Ehre gejubelt wird, der Volksgott Jahwe ist. Dagegen ist *N* XXIV, 7 ganz unzweideutig, und auch die Verse 17, 18 sind sicher als eine Anspielung auf die Siege Davids (2 *Sam.* VIII, 2; X; über 1 *Sam.* XIV, 47 siehe oben) aufzufassen. Die vielbesprochenen Verse 22—24, in welchen die Wegführung der Kanaaniter durch die Assyrer und die Besiegung der letztern durch Feinde, die „von der Seite Chittîm's herkommen", angekündigt wird, versetzen uns in die assyrische Periode, und zwar, wie es scheint, in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr. Vgl. M. M. Kalisch, *Bible Studies* I, 285 sq., 291 sqq. und *Th. T.* XVIII, 538 ff. — Der Verfasser von 1 *Reg.* XVI, 34 kannte *J* VI, 26 und verweist darauf zurück; beide Autoren betrachten den Tod der Söhne Hiëls als ein Strafgericht Jahwes wegen des Bruchs des cherem. Man nimmt nun gewöhnlich an, dass Hiël bei der Wiederherstellung Jericho's seine Söhne verloren habe, und dass dies Ereigniss als ein Strafgericht aufgefasst und die Weissagung darüber dem Josua in den Mund gelegt worden sei. Aber so hängt Alles von dem rein zufälligen Zusammentreffen dieser Todesfälle mit dem Wiederaufbau der Mauern Jericho's ab. Ausserdem kommen auf diese Weise die Ausdrücke „den Grund legen auf seinem Erstgebornen" und „die Thore errichten auf seinem jüngsten Sohn" nicht zu ihrem Recht. Hiël hat sicher seine beiden Söhne geopfert, um den Zorn der Gottheit, deren Eigenthum er angetastet hatte, abzuwenden, und die Stelle *J* VI, 26 ist in ihrem jetzigen Wortlaut niedergeschrieben worden, als man diesen Vorgang nicht mehr verstand und deshalb eine andre Auffassung des Ereignisses nöthig geworden war. Aus diesem Grunde habe ich oben den Verlauf eines längeren Zeitraums zwischen der Wiederherstellung Jericho's und der Aufzeichnung von *J* VI, 26 angenommen.

[16]) Die Hypothese, dass in *G* XLIX aus verschiedenen Zeiten stammende Aussprüche, Urtheile und Wünsche, welche die Stämme betreffen, vereinigt, bearbeitet und so zu einem Ganzen verschmolzen seien, hat zuerst E. Renan (*Hist. génér. des Langues Sémitiques*, p. 111 f.) aufgestellt und später

J. P. N. Land (*Disp. de carm. Jacobi*, L. B. 1857) näher begründet. Dieselbe scheint mir noch immer am besten über das, was uns in „dem Segen“ auffällt, Rechenschaft zu geben. Die Ansiedlung der Stämme in Kanaan wird durchgängig vorausgesetzt. Während jedoch einige Aussprüche auf die Richterperiode hinweisen (v. 5—7, v. 14 f., v. 16 f.), versetzen uns andre in eine spätere Zeit. Wie man auch den schwierigen v. 10 auffassen mag, der Ausspruch über Juda, v. 9—12, kann doch schwerlich vor David niedergeschrieben sein. Und sollte Joseph „der gekrönte unter seinen Brüdern“ genannt worden sein (v. 26) ehe aus seinem Stamm ein König entsprossen, m. a. W. ehe das ephraimitische Reich gegründet war? Wenn diese Frage mit Nein zu beantworten ist, so sind höchstwahrscheinlich in v. 23 f. die Einfälle der Aramäer und deren Abweisung gemeint: die Worte passen nicht auf Joseph und seine Schicksale, und überdies wird diese Erklärung durch die Analogie aller übrigen Aussprüche und durch den Inhalt von v. 22, 25 unterstützt. Man könnte endlich auch noch die Frage aufwerfen, ob nicht die Eintheilung des Volks in zwölf Stämme — besser noch: die Vereinigung der zwölf Stämme zu dem einen Israel —, wie sie uns hier entgegentritt, schon an und für sich es unmöglich macht, „den Segen“ in eine frühere Zeit als das 10. oder 9. Jahrhundert v. Chr. zu versetzen. Vgl. auch Wellh. *G. J.*, S. 375, Anm. 1; Stade, *G. d. V. Israel*, S. 145—173.

Ueber *D* XXXIII vgl. K. H. Graf, *der Segen Mose's erkl.* (1857). Auf die Gründung des Königthums sieht v. 5 wie auf ein längst vergangenes Factum zurück. Juda ist von Israel getrennt; in v. 7 wird die Wiedervereinigung gewünscht. In v. 17 ist von einem kriegerischen und sieghaften König aus Joseph die Rede; höchst wahrscheinlich ist damit Jerobeam II. gemeint. Der Ausspruch über Levi, v. 8—11, enthält eine Werthschätzung der geistlichen Vorrechte dieses Stammes, die, auch wenn sie, wie man annehmen möchte, von einem Leviten herrührt, doch nicht älter sein kann als das 8. Jahrhundert v. Chr., und die, wenn sie nicht in so eigenthümliche Form gekleidet wäre und nicht im Zusammenhang mit den übrigen Aussprüchen beurtheilt werden müsste, uns sogar veranlassen könnte, den Dichter in den Kreisen zu suchen, aus denen das Deuteronomium herstammt. Vgl. hierzu auch Stade a. a. O.

D XXXII, 1—43 wird am besten im Zusammenhang mit der Einleitung, Cap. XXXI, 16—22, besprochen. Siehe daher Anm. 30.

[17]) Ueber *E* XV, 1—17 siehe Anm. 15, wo sich herausstellt, dass die Aufnahme dieses Gedichts wahrscheinlich nicht dem Verfasser von v. 20 f., sondern dem Bearbeiter dieses und andrer alter Berichte über den Durchzug (d. i. JE, vgl. Anm. 29) zugeschrieben werden muss; dieselbe beweist also nichts für das Zeitalter von E oder J. — Wem wir die Ueberlieferung von *G* XLIX, 1—27 zu verdanken haben, ist ungewiss (§ 8, A. 6). *D* XXXIII steht ganz isolirt da und könnte recht wohl noch nach der Endredaktion des Hexateuch aufgenommen worden sein, obwohl das Alter des Kapitels zu dieser Annahme nicht den geringsten Anlass giebt (vgl. Anm. 16). *D* XXXII, 1—43 ist durch die doppelte Einleitung, Cap. XXXI, 16—22, 25—30, und die Unterschrift Cap. XXXII, 44 zu einem integrirenden Bestandtheil des gegenwärtigen Hexateuch geworden und darum für die Frage nach der Zusammensetzung desselben von der gleichen Bedeutung wie z. B. *N* XXII, 2—XXIV, eine Ueberlieferung, die sich aus ihrem Zusammenhange nicht lösen lässt. Siehe ferner Anm. 29.

3. Wenn man die „prophetischen“ Bestandtheile des Hexateuch nach der sich in denselben kundgebenden religiös-sittlichen Denkweise beurtheilt, so stehen sie durchaus nicht alle auf gleicher Höhe. Es giebt darunter zunächst einige Abschnitte, die durch ihre enge Anlehnung an den noch wenig entwickelten Volksglauben, durch ihre sehr menschliche Vorstellung von der Gottheit, durch die Unbefangenheit, mit welcher sie das Verhältniss Israels zu den früheren Bewohnern Kanaans schildern bzw. dem nationalen Trotz Israels Ausdruck geben, — mit einem Wort: durch das Fehlen oder doch wenigstens durch die geringen Spuren des religiös-ethischen Geistes, der uns in den schriftlichen Prophetieen des 8. Jahrhunderts entgegentritt, sich von den andern unterscheiden[18]. Damit einigermassen verwandt ist, zweitens, das Verhältniss zu der Volksreligion, wie es in einer Anzahl von Ueberlieferungen sich kundgiebt: sie zeigen sich derselben keineswegs feindlich gesinnt, sondern wollen sie vielmehr offenbar von den mit ihr verbundenen heidnischen Gebräuchen reinigen und den ursprünglichen Lesern an's Herz legen[19]. Dagegen spiegeln sich, drittens, die Anschauungen der Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. in einer andern Gruppe von geschichtlichen Ueberlieferungen und Gesetzen deutlich wieder, so dass es nahe liegt, sie aus der Zeit und aus den Kreisen Jener herzuleiten[20]. Daneben finden sich, endlich, Abschnitte, die eher in das 7. Jahrhundert zu gehören scheinen, und zu denen wenigstens bei den älteren Propheten vergeblich Parallelen gesucht werden[21].

Deuteronomische Ideen und die mit ihnen untrennbar verbundenen Ausdrücke und Wendungen sind in den „prophetischen“ Bestandtheilen des Hexateuch verhältnissmässig selten. Sie fehlen indess nicht gänzlich und bedürfen der Erklärung; am Schluss unsrer Betrachtung werden wir darauf zurückkommen[22].

[18]) Der Vergleich, welcher in dieser und den folgenden Anmerkungen angestellt werden soll, ist mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verbunden. Nur diejenigen Abschnitte kommen für unsre Absicht in Betracht, die ein unzweifelhaftes Zeugniss von ihrem Alter geben, d. i. die nur in eine bestimmte Periode passen und weder früher noch später recht erklärlich sind. Ihre Zahl kann der Natur der Sache nach nicht gross sein, und bei ihrer Beurtheilung spielt der Eindruck, den sie auf den Leser machen und der sich nicht immer in Worte fassen lässt, eine wichtige Rolle. Ich zähle nach der Reihenfolge der Bücher immer zunächst diejenigen Abschnitte auf, die m. E. eine bestimmte Periode widerspiegeln und deute dann die Momente an, auf welche sich dies Urtheil hauptsächlich stützt. Zu der ersten Gruppe gehören dann:

G II, 4ᵇ—III; IV, 1—16ᵃ, 16ᵇ—24; VI, 1—4; IX, 20—27; XI, 1—9; XVIII, 1—XIX, 28 (vgl. indess § 8, A. 4 und unten Anm. 21); v. 30—38; XXV, 21—34; XXVII, 1—45; XXXII, 25—32; XXXIV (vgl. § 8, A. 6); XXXVIII; *E* IV,

24—26; XXIV, 1, 2, 9—11; *N* X, 29—32, 33—36; *J* V, 2 f., 8 f. Als vorprophetisch oder doch wenigstens als unabhängig von dem Geist der kanonischen Prophetie kennzeichnen sich diese Abschnitte durch die Antropomorphismen in *G* III, 8, 22; IV, 14, 16ᵃ; XI, 5, 6; XVIII, 20, 21; *E* XXIV, 9—11; durch die mythologischen Elemente in *G* VI, 1—4; XXXII, 25—32 (vgl. auch Studer in *JpTh.*, 1875, S. 536—545); *E* IV, 24—26; durch die Identification von Jahwe mit der Lade in *N* X, 33—36; durch die Naivetät, mit der sich der Hass gegen Moab und Ammon in *G* XIX, 30—38 und die Eifersucht gegen Edom in *G* XXV, 21—34; XXVII, 1—45 Luft macht, und zwar ohne dass sich dabei, wie es scheint, das Bedürfniss geltend macht, den Jakob zu Theil gewordenen Vorzug auch vor dem sittlichen Bewusstsein der Leser zu rechtfertigen (vgl. *G* XXX, 28—43 und demgegenüber XXXI, 4—13; auch oben Anm. 11); durch ihr Verhältniss zu den Kanaanitern, speziell durch die Abweisung der Exclusivität und Gewaltthätigkeit Simeons und Levi's in dem „prophetischen“ Bestandtheil von *G* XXXIV; durch die Nebeneinanderstellung von Sem (Israel) und Japhet (die Phönizier? Vgl. Budde l. c. S. 338 ff.) als der gemeinschaftlichen Beherrscher Kanaans (die ursprüngliche Bevölkerung des Binnenlandes) in *G* IX, 20—27 durch das unbefangene Anerkennen von Juda's halb-kanaanitischer Herkunft in *G* XXXVIII, ein Kapitel, das sich überhaupt durch seinen Realismus und durch das Fehlen des ethischen Factors auch bei dem Verfasser kennzeichnet; durch das, wenn ich mich so ausdrücken darf, weltliche und historische Interesse das sich darin kundgiebt, besonders in *G* IV, 16ᵇ—24 (Erklärung des Entstehens der verschiedenen Lebensweisen und Künste); *N* X, 29—32 (die Keniter als Israels Führer während der Wüstenwanderung); *J* V, 2 f., 8 f. (Anerkennung des egyptischen Ursprungs der Beschneidung und der Pflicht Israels, sich nach dem Urtheil der Egypter über die Unbeschnittenen zu richten).

[19]) Die Abschnitte, welche hier in Betracht kommen, sind bereits in Anm. 8 angeführt. Die immer wiederkehrende Mittheilung, dass an verschiedenen Orten in Kanaan von einem der Erzväter ein Altar gebaut, ein Baum gepflanzt oder ein Stein aufgerichtet worden, und zwar zu Jahwes Ehre, kann keinen andern als den oben angeführten Sinn haben. Die Autoren, welche diese Details aufschreiben, sind eifrige Vertreter des Jahwismus, aber nicht so puritanisch, wie z. B. Amos (vgl. Cap. III, 14; IV, 4; V, 5; VIII, 14, gegen Bethel, Gilgal, Berséba, Dan) und Hosea (Cap. IV, 15; IX, 15; X, 5, 15, gegen Bethel und Gilgal). Besondere Beachtung verdient auch ihr Verhalten den maççéba's gegenüber (siehe die angeführten Stellen). Den mit denselben ursprünglich verbundenen Aberglauben billigen sie nicht; die maççéba's sind in ihren Augen Gedenksteine an Jahwes Gegenwart und Hülfe oder an ein zu seiner Ehre gefeiertes Opferfest. So angesehen sind sie nach ihrem Urtheil unanstössig, wie auch Hosea (Cap. III, 4; X, 1, 2) und Jesaja (Cap. XIX, 19) sie ohne ausdrückliche Verwerfung nennen. In den späteren Gesetzen indess werden die maççéba's ohne irgend welche Einschränkung verboten (nicht nur *E* XXIII, 24; XXXIV, 13; *D* XII, 3, wo speziell die Zerstörung der m.'s der Kanaaniter befohlen wird, sondern auch *D* XVI, 22; *L* XXVI, 1, Stellen, die sich gegen den Gebrauch von m.'s im Jahwecultus richten).

Auch anderweitig zeigt es sich, dass wenigstens einige der „proph.“ Autoren mit Amos, Hosea u. s. w. nicht ganz homogen sind. Sie erzählen nicht nur von Opfern und Festen zu Jahwes Ehren, sondern schreiben dieselben auch

vor. Die „Bundesworte", die *E* XXXIV, 10—26 in einer späteren Bearbeitung auf uns gekommen sind (vgl. Anm. 21), betreffen ohne Unterschied die Verehrung Jahwes. In dem Bundesbuch stehen neben „den Rechten" und sittlichen Ermahnungen auch einige Bestimmungen in Betreff des Cultus (*E* XXII, 28—30; XXIII, 12, 14—19, welche letzteren Verse allerdings unter dem Verdacht stehen, aus *E* XXXIV herübergenommen zu sein). Auch *E* XIII, 3—9, 10—16, über die mazzôth und die Weihe der Erstgeburt, wie die damit verwandte Vorschrift in *E* XII, 21—27, gehören in diese Kategorie. Wenn man nun auch — worauf oben hingewiesen wurde (§ 10, A. 3) — nicht annehmen darf, dass Amos und seine Nachfolger alle Opfer und Feste verworfen haben, so konnten sie dieselben doch ebensowenig ordnen und empfehlen, so dass zwischen ihnen und den Autoren, welche derartige Verordnungen aufgenommen haben, ein wesentlicher Unterschied besteht.

Eine etwas abweichende Anschauung von *G* XXVIII, 10—22 und folgeweise von allen hier besprochenen Stellen findet sich bei Oort, *Th. T.* XVIII, 299—301. Derselbe hält es für denkbar, wenn nicht für wahrscheinlich, dass die Legenden über die heiligen Orte aufgeschrieben worden seien, als ihre Ansprüche bestritten wurden, also nicht vor 722 v. Chr., sondern nach Hiskia, als der Gedanke der Centralisation des Cultus allmählig Platz griff. M. E. werden aber Bethel und die anderen Heiligthümer durch die betreffenden Autoren in der *Gen.* nicht vertheidigt oder in ihrem Recht geschützt, sondern empfohlen und verherrlicht, und das konnte geschehen, als das Reich Ephraim noch in der Blüte war, ja damals sogar viel eher als in späterer Zeit. An die Centralisation haben, soviel wir sehen können, diese Autoren nicht im Entferntesten gedacht.

[20]) Mit dem im Eingang von Anm. 18 ausgesprochenen Vorbehalt nenne ich als Abschnitte, die im 8. Jahrhundert ganz am Platze sind: *G* XX; XXII; XXXV, 2—4; *E* III, 1—15; XIX, 10 ff.; XX, 1—17; XX, 23—XXIII; XXXII, 1 ff.; *N* XXI, 4ᵇ—9; XXII, 2—XXIV, 19; *J* XXIV, — natürlich abzüglich der oben (§ 8) bezeichneten Verse, die erst später mit diesen Abschnitten vereinigt bzw. in dieselben aufgenommen sind. Für diese Zeitbestimmung sprechen folgende Erwägungen:

G XX, 7, 17 wird Abraham „nabi" genannt und seiner Fürbitte grosse Kraft zugeschrieben; das weist auf das Jahrhundert hin, in welchem die Propheten die geistliche Führung des Volkes übernommen hatten und als Vertraute der Gottheit geehrt wurden. Parallel ist bis zu einem gewissen Grade *G* XVIII, 17 (vgl. *Am.* III, 7); siehe jedoch Anm. 21.

G XXII will zeigen, dass Elohîm zwar ein Recht auf das Kindesopfer hat, dasselbe aber nicht fordert, indem er mit der Bereitwilligkeit, es darzubringen, zufrieden ist. Vgl. *Mich.* VI, 6, 7.

G XXXV, 2—4 wird das Erscheinen vor Elohîm abhängig gemacht von der Entfernung der fremden Götter und von der leiblichen Reinigung. Das Erstere wird in *J* XXIV näher ausgeführt und mit Jahwes „Heiligkeit" und „Eifersucht" (קַנָּאוּת) ausführlich motivirt; die zweite Forderung findet sich *E* XIX, 10 ff. wieder. In ihrer Art dienen diese Abschnitte dem grossen Ziel, das die Propheten vom 8. Jahrhundert an im Auge haben: die völlige Hingabe des gesammten Israel an den ausschliesslichen Jahwecultus.

E III, 1—15 und im Zusammenhang damit der Gebrauch von Elohîm bei

dem Verfasser, von dem dieser Abschnitt grösstentheils herrührt (E), zeugen von einem Nachdenken über die geschichtliche Entwicklung der Religion, das sich von der Unbefangenheit, mit welcher J von Anfang an Jahwe gebraucht und diesen Namen sogar Nicht-Israeliten in den Mund legt, ziemlich scharf unterscheidet und m. E. nicht wohl älter sein kann als das 8. Jahrhundert. Vgl. auch Anm. 26 über *G* IV, 25 f.

E XX, 1—17. Diese Redaktion des Dekalog ist theils aus D, theils aus P² interpolirt (§ 9, A. 2; 16, A. 12); wie das Original lautete, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit bestimmen, und bleibt infolge dessen auch das Alter desselben zweifelhaft. In *E* (XXIV, 12—14;) XXXII, 1 ff. wird nun die Verkündigung eines Dekalogs vorausgesetzt, der also mit *E* XXXII, 1 ff. zugleich in das 8. Jahrhundert gesetzt werden kann, möglicherweise aber auch zugleich mit dieser Ueberlieferung in das 7. Jahrhundert gehört (siehe unten!). Aber war dieser Dekalog im Wesentlichen identisch mit demjenigen, den wir in *E* XX, 1—17 haben? Wenn das Original nur erweitert, im Uebrigen aber unangetastet geblieben ist, so bleibt immer noch die Wahl zwischen dem 8. und 7. Jahrhundert: die meisten „Worte" passen ebenso gut in dieses als in jenes. Hält man den Autor, der Jahwes Gebote im Dekalog kurz zusammenfasst, für selbständig und produktiv, so muss man ihn in das 8. Jahrhundert setzen; meint man aber, dass er nur resumirt, was die Propheten Jahwes bereits ausgesprochen hatten, so muss man ihn wohl zu einem Zeitgenossen des Manasse machen. Mit *Mich.* VI, 1—VII, 6 — höchstwahrscheinlich aus derselben Zeit — stimmt er in der ethischen Auffassung des Jahwedienstes zumeist überein.

E XX, 23—XXIII. Bei einem Vergleich des Bundesbuches mit der prophetischen Literatur richtet sich der Blick von selbst — nicht auf die mischphatîm, mit welchen die Propheten so gut wie gar nicht in Berührung kommen, sondern — auf die sittlichen Ermahnungen, von denen allerdings einige erst später in das Bundesbuch aufgenommen zu sein scheinen (§ 5, A. 1). Die wichtigsten finden sich *E* XXII, 20—23 (gegen die Unterdrückung der Fremdlinge, der Witwen und Waisen); 24—26 (Billigkeit und Barmherzigkeit gegen Bedürftige); XXIII, 1—3 (gegen falsches Zeugniss und parteiische Rechtspflege); 6—8 (gegen ungerechte Urtheilssprüche und Bestechung); 9 (wie *E* XXII, 20); 10—12 (Einschärfung des Sabbatjahres und des Sabbats im Interesse der Armen und Dienenden). Es fällt nun sofort in die Augen, dass für fast alle diese Mahnungen sich bei den Propheten des 8. Jahrhunderts, insbesondere bei Amos (z. B. Cap. IV, 1 ff.; VI, 3—6; VIII, 4—6) und Micha (z. B. Cap. II, 1 f., 8 f.; III, 1 f., 9—11; auch VI, 10—12) Parallelen finden. Andrerseits muss aber auch zugegeben werden, dass dieselben in früherer oder späterer Zeit nicht minder am Platze waren: die Verkehrtheiten, gegen welche sie sich richten, bestanden schon vor dem 8. Jahrhundert und werden noch von Jeremia und dessen Zeitgenossen bekämpft.

E XXXII, 1 ff. lässt sich nur als eine Verwerfung der Staatsreligion in Nord-Israel und der dabei beschäftigten Priester auffassen, die vermuthlich ihren Stammbaum auf Aaron zurückführten. Diese Verwerfung ist ganz im Sinne des Amos (Cap. IV, 4; V, 5; VIII, 14) und besonders des Hosea (Cap. VIII, 4—6; X, 5, 6, 15; XIV, 4); dass auch Jesaja und Micha damit übereinstimmen, bedarf keiner Erwähnung. Dem Befehl an Moses, das Volk nach Kanaan zu führen (v. 34ᵇ), folgen die Worte: „und am Tage meiner Heim-

suchung werde ich ihre Sünde an ihnen heimsuchen". Die Möglichkeit, dass der Verfasser hier eine Erwartung ausspricht, ist nicht vollkommen ausgeschlossen. Aber näher liegt es doch, in diesen Worten eine Anspielung auf das bereits vollzogene Strafgericht zu sehen, d. i. auf die Wegführung Nord-Israels im Jahre 722 v. Chr. Nach dieser Erklärung schrieb der betr. Verfasser unter der Regierung des Hiskia oder kurz nachher. Vgl. Oort, *Th. T.* XVIII, 295, 312 f.

N XXI, 4ᵇ—9 ist mit 2 *Reg.* XVIII, 4ᵇ in Zusammenhang zu bringen. Der Verfasser dieser Mittheilung kennt unsre Ueberlieferung, wie aus den Worten: „die eherne Schlange, welche Moses gemacht hatte" hervorgeht. Es ist aber sehr zu bezweifeln, ob Hiskia und seine Berather dieselbe gekannt haben das Zertrümmern des Nehustán weist vielmehr darauf hin, dass sie denselben — nicht für ein ehrwürdiges Symbol aus dem Alterthum, sondern — für einen Götzen oder doch für ein Bild Jahwes gehalten haben, an dem sie sich für verpflichtet halten mussten, das von Jesaja (Cap. II, 8, 19 f.; XXX, 22; XXXI, 7) gefällte Urtheil zu vollstrecken. Insofern besteht ein Unterschied zwischen diesem Propheten und dem Verfasser von *N* XXI, 4ᵇ—9. In der Hauptsache aber stimmen sie überein, denn auch dieser Verfasser nimmt den Götzen bzw. das Jahwebild nicht in Schutz und rettet die eherne Schlange nur dadurch, dass er sie zu einem unschuldigen Symbol der heilenden Kraft Jahwes macht, — ähnlich wie an andern Stellen die maççéba's in den Jahwismus eingegliedert werden (vgl. Anm. 19). Nach den von Seiten des Hiskia gegen den Nehustán getroffenen Massregeln würde er vermuthlich in dieser Weise nicht geschrieben haben, so dass wir ihn für einen Vorläufer des Jesaja halten können, den dieser indess nicht gekannt hat, oder dem er sich wenigstens nicht sclavisch anschliesst.

N XXII, 2—XXIV, 19. Es stellte sich oben heraus (Anm. 15), dass in dem Segen Bileams sowohl die Gründung des Königthums wie die Siege Davids vorausgesetzt werden. Dazu können wir nun hinzufügen, dass der politische und kriegerische Charakter der Schilderung von Israels Macht und Wohlergehen uns in das 8. Jahrh. v. Chr. versetzt, wenn nicht in die Regierungszeit Jerobeams II. (vgl. 2 *Reg.* XIV, 23—29; XIII, 5), so doch in eine Zeit, welche die Erinnerung an seinen Kriegsruhm noch bewahrte. Vgl. *Th. T.* XVIII, 537 f. Es befremdet uns denn auch nicht, dass Bileam Gedanken ausspricht, die wir bei den Propheten des 8. Jahrh. wiederfinden. Vgl. *N* XXIII, 19 mit *Hos.* XI, 9ᵇ (1 *Sam.* XV, 29); *N* XXIII, 23ᵇ mit *Am.* III, 7 (2 *Reg.* XIV, 25). Ausserdem aber ist die in Bileam veranschaulichte Idee: der Prophet das Organ Jahwes und verpflichtet, mit oder gegen seinen eignen Willen Jahwes Willen zu verkündigen (*N* XXII, 8, 13, 18, 20, 38; XXIII, 3, 12, 26; XXIV, 1, 12, 13) ganz im Geiste dieser Propheten. Vgl. *Am.* III, 8 und die Vorwürfe, die sie gegen ihre Gegner erheben, *Mich.* II, 11; III, 5, 7; *Jes.* XXX. 10 f. u. s. w.

[21]) Mit demselben Vorbehalt wie in Anm. 20 setze ich in das 7. Jahrh. v. Chr.: *G* XV, 5, 6; XVIII, 17—19, 22ᵇ—33ᵃ; *E* XIX, 3—8; XXIII, 20—33 z. T.; die Bearbeitung von *E* XXXII—XXXIV, besonders XXXII, 7—14; 25—29; die Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes an Moses, nach Cap. XXXIII, 12ᵇ, 13, 17—23; XXXIV, 2ᵇ, 6—8, und die Erweiterung der Bundesworte in *E* XXXIV, 10—28ᵃ; *N* XI, 14, 16, 17, 24ᵇ—30; XII; *D* XXXI, 14—23; *J* V, 13—15.

Die spätere Bearbeitung und Erweiterung der E- und J-Ueberlieferungen,

die in § 8, A. 3 ff. dargelegt worden ist, muss im Zusammenhang mit den nunmehr gewonnenen Resultaten (Anm. 18—20) vorbehaltlich näherer Klarstellung schon a priori in das 7. Jahrh. gesetzt werden. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Richtigkeit dieser Zeitbestimmung nicht für jeden später hinzugefügten Abschnitt durch Parallelen aus der prophetischen Literatur oder auf andre Weise nachgewiesen werden kann. Das ist aber auch nicht nöthig: was von den wenigen hier oben angeführten Versen oder Abschnitten gilt, wenden wir mit dem vollsten Recht auf diejenigen Stücke an, die damit in Zusammenhang stehen, oder die offenbar den gleichen Ursprung haben. Was die Stellen aus der *Gen.* anlangt, so sind im Vergleich mit XII, 3 (XXVIII, 14), wo „die Geschlechter des Landes“ genannt werden, XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4, wo an Stelle davon „die Völker der Erde“ steht, sicher weniger ursprünglich. Der letztre Ausdruck findet sich *G* XVIII, 17—19 in einem Zusammenhang, der fast deuteronomisch klingt und infolge dessen mit grosser Wahrscheinlichkeit in das 7. Jahrh. gesetzt wird (vgl. *Jer.* III, 17; IV, 2; XII, 15—17; XXXIII, 9). In unmittelbarer Nähe dieser Verse steht der Abschnitt v. 22^{b}—33^{a}, dessen Thema — die Gerechtigkeit Jahwes in ihrer Beziehung zu dem Schicksal der einzelnen Menschen — wiederum auf das 7. Jahrh. hinzuweisen scheint, wenigstens in diesem Jahrhundert von dem Deuteronomisten (Cap. VII, 9, 10; XXIV, 16), Jeremia (Cap. XVII, 14—18; XVIII, 19—23; XXXI, 29 f.) und Habakuk (Cap. I, 12 ff.) behandelt wurde. — Wenn dieser Abschnitt von fortdauerndem t h e o l o g i s c h e n Nachdenken Zeugniss giebt, so entspricht demselben in der Soteriologie *G* XV, 5, 6, parallel — nicht mit *Jes.* VII, 9^{b}, aber — mit *Hab.* II, 4^{b}.

In *E* XIX, 3—8 — vielleicht genauer: 3^{b}—8, so dass v. 3^{a} in v. 10^{b} fortgesetzt wird und vv. 3^{b}—8 später eingeschoben sind — fällt uns die kräftige Versicherung von Jahwes Einheit und Oberherrschaft in v. 5 und die sehr ideale Auffassung des Verhältnisses Israels zu den Heidenvölkern in v. 6 auf. Parallelen dazu finden sich erst im *Deut.*, wo wir auch dem eigenthümlichen סגלה (v. 5) wieder begegnen (Cap. VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18) und dem Eingang von v. 5: „wenn ihr aufmerken werdet u. s. w.“ (*D* XV, 5; XXVIII, 1; auch *E* XV, 26; XXIII, 22).

Ueber *E* XXIII, 20—33 siehe unten, Anm. 32.

In Betreff von *E* XXXII—XXXIV bemerke ich 1) dass *E* XXXII, 7—14 einerseits gewiss nicht ursprünglich ist, wie sich aus dem Widerspruch mit v. 17 ff. ergiebt, andrerseits aber doch D bekannt war, der diese Verse in Cap. IX, 12 ff. bisweilen wörtlich aufgenommen, sie aber zugleich seinem eigenen Sprachgebrauch gleichartig gemacht hat. Wenn schon hierdurch ihr Alter ziemlich genau bestimmt wird, so enthalten sie auch andrerseits nichts, was uns hindern könnte, sie in das 7. Jahrh. zu setzen. Vgl. im Gegentheil v. 12, 14 (ונחם על־הרעה) mit *Jer.* XXVI, 18 f.; XLII, 10 (*Joel* II, 13; *Jon.* IV, 2); die Berufung auf Abraham, Isaak und Israel, v. 13 (vgl. XXXIII, 1; *N* XXXII, 11) mit *Jer.* XXXIII, 26; *D* I, 8 u. a.; 2) dass *E* XXXII, 25—29 sich am besten als Uebertragung von *D* XXXIII, 9 in die anschauliche Form eines Factums und zugleich als Vorbereitung der deut. Vorstellung von der Erwählung Levi's zum Priesterstamm erklären lässt, so dass auch dies an der betr. Stelle später eingeschobene Stück in das 7. Jahrh. gesetzt werden muss; 3) dass die Verse, in welchen von der Offenbarung von Jahwes Herrlichkeit an Moses die Rede

ist (E XXXIII, 12ᵇ, 13, 17—23; XXXIV, 2ᵇ, 6—8), die gegenwärtig in die Verhandlung über Jahwes Mitziehen mit Israel verflochten sind, ein späteres Stadium der religiösen Entwicklung repräsentiren als die Prophetie des 8. Jahrhunderts; sie zeugen von fortgesetztem Nachdenken über Jahwes Wesen und Eigenschaften und enthalten die Anfänge einer Glaubenslehre. Hinzuzufügen ist noch, dass XXXIV, 7 sich auf den Dekalog gründet; 4) dass die Bundesworte, wie es scheint, zweimal erweitert worden sind, a) als sie noch allein vorhanden waren (v. 14ᵇ—16; 19ᵇ, 20; 21ᵇ; 22), b) bei ihrer Aufnahme in den Zusammenhang, in welchem sie sich jetzt befinden (v. 9, 10—13, 24). Ueber diese letztere Erweiterung siehe unten, A. 32. Die frühere, bei welcher man den Einfluss von D nicht bemerkt, ist doch vom Dekalog abhängig (vgl. v. 14ᵇ mit XX, 5) und folgt speziell in v. 15, 16 einem späteren Sprachgebrauch, so dass kein Anlass vorliegt, ihr ein höheres Alter zuzuschreiben, als den übrigen Interpolationen in *E* XXXII—XXXIV. — Das in dieser Hinsicht gewonnene Resultat schliesst in sich, dass auch der Abschnitt *N* XIV, 11—25 in seiner gegenwärtigen Gestalt aus dem 7. Jahrh. stammt. Ist derselbe auch älter als *D* I—IV, wie aus dem Vergleich von v. 22—24 mit *D* I, 35, 36 unwiderleglich hervorgeht, so ist er doch andrerseits offenbar in v. 17, 18 von *E* XXXIV, 6, 7 abhängig oder rührt von demselben Verfasser her, der diese Verse geschrieben. Vgl. auch v. 11—16 mit *E* XXXII, 9—14 und v. 21 mit *Jes.* VI, 3, woran sich der Verfasser anschliesst.

N XI, 14, 16, 17, 24ᵇ—30 und XII sind unter sich verwandte „Studien über den Prophetismus“, der als unersetzlich für die Führung Israels angesehen und dessen Ausbreitung über ganz Israel gewünscht wird, der aber andrerseits als unter dem direkten und niemals abgebrochenen Verkehr mit Jahwe stehend gilt (XI, 17, 29; XII, 6—8). Wenn der Urheber dieser Skizze auch von einigen älteren prophetischen Aussprüchen (*Am.* III, 7, 8; *Jes.* XXXII, 15 f.) ausgehen mag, so hat er doch die Entwicklung des Prophetismus im 8. Jahrh. hinter sich und stimmt in seinen Wünschen am meisten mit *Jer.* XXXI, 31—34; *Ezech.* XI, 19 f. und der noch jüngeren Weissagung *Joel* III, 1 f. überein.

Ueber *D* XXXI, 14—23 vgl. § 8, A. 15 und unten, Anm. 30.

J V, 13—15 — vielleicht fortgesetzt in VI, 2 ff., wo indess Jahwe selbst spricht; VI, 1 ist dann eine Parenthese — ist verwandt mit *E* III, 1 ff., wie besonders der Vergleich von v. 15 mit *E* III, 5 zeigt. Doch an die Stelle des Mal'ach Jahwe, der für Jahwe selbst spricht, ist hier „der Fürst von Jahwes Heer“ getreten. Die Wendung צבא יהוה ist jüngeren Datums (*Ps.* CIII, 21; CXLVIII, 2, vgl. 1 *Reg.* XXII, 19) und ebenso, wie es scheint, die Vorstellung von einem Fürsten des himmlischen Heeres, für welche weder bei Ezechiel, noch in *Sach.* I—VIII, vielmehr erst bei Daniel (Cap. X, 12 ff.) sich Parallelen finden. Es ist daher gewiss keine zu gewagte Vermuthung, wenn wir *J* V, 13—15 zu den jüngeren Abschnitten rechnen.

[22]) In Anm. 21 wurde bereits beiläufig auf die deut. Färbung von *E* XIX, 3ᵇ—8; XXXIV, 10—13, 24 hingewiesen. Siehe indess weiter Anm. 31, 32.

Die Erscheinungen, auf welche im Obigen (S. 221—236) die Aufmerksamkeit gelenkt wurde, führen hinsichtlich der Entstehung und der späteren Schicksale von J und E zu folgender Hypothese:

Die jahwistische Urkunde (J) ist im nord-israelitischen Reiche

noch im 9. oder in den ersten Jahren des 8. Jahrhunderts v. Chr. geschrieben[23]). Die elohistische Urkunde (E) ist gleichfalls in diesem Reiche schriftlich aufgezeichnet worden, von einem Verfasser, der J kannte, und zwar um 750 v. Chr.[24]). Beide Schriften wurden auch in Juda bekannt und beifällig aufgenommen. Aber auf die Dauer konnten sie die dort vorhandenen und allmählig veränderten Bedürfnisse nicht befriedigen. Sie wurden daher beide erweitert, vervollständigt und umgearbeitet, so dass in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts sowohl von J wie von E eine Ausgabe für Juda existirte[25]). Für diese Annahme, die sich durch ihre Natürlichkeit empfiehlt, sprechen die bereits (Anm. 20, 21) angeführten Erscheinungen, ausserdem aber auch noch manches Andre, was uns in den jahwistischen und elohistischen Abschnitten des Hexateuch entgegentritt[26]).

Nach 650 v. Chr. wurden die dergestalt erweiterten und umgearbeiteten Urkunden J und E zu einem Ganzen verbunden. Der Zeitpunkt, in welchem dies geschah und ebendamit JE entstand, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; höchstwahrscheinlich fällt er in die letzten Jahre des 7. oder in den Anfang des 6. Jahrhunderts. Es scheint nämlich nicht, dass der Deuteronomist selbst, der Autor von *Deut.* V ff., JE als Ganzes vor Augen gehabt hat[27]). Dagegen haben seine Nachfolger, in *Deut.* I—IV und im Buch *Josua*, diese Urkunde benutzt[28]). Das führt zu der Vermuthung, dass die Thätigkeit Desjenigen, der J und E miteinander vereinigte, nach 621 v. Chr. und vor dem Beginn des babylonischen Exils liegt. Damit stimmt wohl überein, dass er, wenn auch nicht direkt von dem Deuteronomisten abhängig (vgl. Anm. 31, 32), doch sehr nahe mit ihm verwandt ist und wenigstens einige Stücke aufgenommen hat, die aus deuteronomischen Kreisen herrühren[29]). Ausserdem spricht für eine so späte Datirung von JE wenigstens ein positiver Beweis: wenn der betreffende Autor das sogenannte „Lied des Moses", *Deut.* XXXII, 1—43, aufgenommen und die Einleitung dazu, *Deut.* XXXI, 14—23, geschrieben hat, so kann seine Schrift nicht viel älter sein; wer dieselbe höher hinauf setzt, sieht sich zu der Vermuthung genöthigt, dass das Lied sammt der Einleitung ursprünglich nicht zu jener Schrift gehört habe, sondern noch vor dem Beginn der babylonischen Gefangenschaft in dieselbe eingeschoben worden sei, eine Annahme, zu welcher im Uebrigen nicht der geringste Anlass vorliegt[30]).

[23]) Der in Anm. 9 als wahrscheinlich hingestellte nord-israelitische Ursprung wird gestützt durch den Gebrauch, den Hosea gerade von J's Berichten macht, ferner durch den Charakter der Urkunde im Allgemeinen. So lange das Nord-

reich bestand, war es der Sitz des israelitischen Lebens auch auf geistlichem und literarischem Gebiet. Dort, und nicht in Juda, suchen wir daher auch in erster Linie einen Autor wie J, der dem Jahwismus von Herzen zugethan ist und sich zugleich durch die Abwesenheit von Allem, was nach Bedenklichkeit aussieht, sowie durch Frische, Ursprünglichkeit und Anschaulichkeit kennzeichnet. — Die hier gegebene Zeitbestimmung gründet sich auf folgende Erwägungen. Nach Anm. 11, 12 ist J von den beiden Urkunden die ältere. Von den Abschnitten, welche wir in Anm. 18 als „vor-prophetisch" bezeichneten, gehören weitaus die meisten zu J; ausgenommen sind nur die Perikopen *E* XXIV, 1, 2, 9—11; *N* X, 33—36, die wir oben (§ 8, A. 12, 14) E zugeschrieben haben; der Schluss, dass J selbst noch in die Periode gehört, deren Denkweise sich darin so deutlich ausspricht, ist gewiss kein zu gewagter. Zugleich stellt sich nun heraus, weshalb *G* XXXII, 25—33 in § 8, A. 5 nicht E, sondern J zugeschrieben werden musste: der Abschnitt passt viel bessser in diese als in jene Urkunde. Der Schluss, welcher sich aus all diesen Momenten ergiebt, wird nun durch Anm. 3 und 4 noch näher bestimmt: J kann nicht älter sein als die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts und nicht jünger als Hosea, der die Ueberlieferungen dieser Urkunde, u. a. auch *G* XXXII, 25—33, kennt.

[24]) Ueber die Heimat von E siehe Anm. 9. Zur Rechtfertigung der hier vorgeschlagenen Zeitbestimmung mag daran erinnert werden, 1) dass wir gefunden haben, dass E jünger ist als J (Anm. 11, 12); 2) dass die sittlich-religiösen Ideen, welche sich in einer Anzahl seiner geschichtlichen Ueberlieferungen und in seinen Gesetzen widerspiegeln, uns mitten in den Prophetismus des 8. Jahrhunderts hineinversetzen (Anm. 20); 3) dass in Uebereinstimmung hiermit die Anschauungen und die Darstellungsweise von E von Nachdenken und Kritik zeugen und demgemäss erst dann erklärbar werden, wenn wir diese Urkunde in die angegebene oder in eine noch spätere Zeit setzen. Man denke besonders an den durchdachten Gebrauch von Elohîm (Anm. 20); an die Sorgfalt, mit der bei der Schilderung der Offenbarungen Gottes die Antropomorphismen, in der Regel wenigstens, vermieden werden; an die Art und Weise, in welcher in *N* XXI, 14, 27 poetische Citate als Beleg für historische Behauptungen gebraucht werden. — Wenn uns diese und andre Umstände hindern, höher als ca. 750 v. Chr. hinaufzugehen, so dürfen wir andrerseits auch keinen wesentlich späteren Termin annehmen. Soviel steht fest: 1) E ist ephraimitisch und deshalb auch wohl älter als 722 v. Chr. Zwar wurde in diesem Jahre nicht die gesammte Bevölkerung deportirt, und konnte daher wohl auch das literarische Leben in Nord-Israel noch weiter fortdauern. Aber sichre Beweise für diese Fortdauer fehlen, und wahrscheinlich ist sie nicht (vgl. 2 *Reg.* XVII, 24 ff.), während überdies in den ephraimitischen Abschnitten von E nirgends eine Anspielung auf die Katastrophe sich findet, die ihnen doch ein vergangenes Ereigniss gewesen sein müsste, wenn sie nach 722 v. Chr. niedergeschrieben wären; 2) aus dem Verhalten von E gegenüber den heiligen Orten — worüber in Anm. 19 das Nähere — ist zu schliessen, dass diese noch immer in Geltung waren und von den Verehrern Jahwes aufgesucht wurden; 3) die unzweifelhaft echten und ursprünglichen Perikopen von E zeigen durchaus keine Spuren jüngeren Ursprungs. Davon kann sich Jeder bei der Lectüre überzeugen. Nöldeke, Schrader und Dillm. haben E sogar für den älteren Berichterstatter halten können, woraus zum Mindesten folgt, dass jedenfalls keine

unverkennbaren Kennzeichen des 7. Jahrhunderts bei ihm zu finden sind. Dass u. a. *N* XXII, 2—XXIV, 19 nicht wohl erst zu dieser Zeit niedergeschrieben worden sein kann, darauf ist bereits in Anm. 20 hingewiesen; Antropomorphismen, wie Cap. XXII, 9, 20, zeugen gleichfalls für eine frühere Periode. Ebenso *E* XXIV, 1, 2, 9—11 und *N* X, 33—36, Abschnitte, die rücksichtlich ihres Inhalts nach Anm. 18 zu den „vor-prophetischen" gehören.

[25]) Das in Anm. 23, 24 über J und E Gesagte gilt nicht von diesen Urkunden in ihrer gegenwärtigen Gestalt, sondern von ihren ursprünglichen älteren Bestandtheilen. Die Nothwendigkeit, die späteren Zusätze von diesen zu unterscheiden, ergiebt sich unmittelbar aus den Erscheinungen, welche S. 230 ff. klargestellt worden sind. Man nimmt nun gewöhnlich an, dass diese Zusätze aus der Feder des Harmonisten herrühren, der aus den beiden Urkunden ein Ganzes machte (Anm. 27—30). Aber weitaus die meisten stehen mit dieser Vereinigung auch nicht im Entferntesten im Zusammenhang; sie tragen kein harmonistisches Gepräge, sondern wollen die eine Urkunde, in welche sie aufgenommen sind, sei es nun J oder E, fortsetzen, erweitern oder verbessern. Ausserdem sind sie unter einander keineswegs so gleichartig, weder hinsichtlich des Inhalts noch hinsichtlich der Form, dass sie füglich einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden könnten. Ich habe deshalb der Hypothese einer J- und einer E-Ausgabe für Juda den Vorzug gegeben, ohne dabei indess die Möglichkeit leugnen zu wollen, dass einzelne Zusätze doch erst von dem Redaktor der „prophetischen" Bestandtheile herrühren, der, wenn es ihm auch zunächst um die Vereinigung von J und E zu thun war, sich doch nicht auf die harmonisirende Thätigkeit zu beschränken brauchte, oder der vielmehr durch dieselbe hier und da von selbst weiter geführt wurde.

Zu der judäischen Ausgabe von J gehört nach Anm. 21 *G* XVIII, 17—19, 22^{b}—33^{a}; siehe ferner Anm. 26. — Sehr bedeutend und umfangreich muss besonders die Erweiterung und Bearbeitung von E gewesen sein. Einige von den in Anm. 21 angeführten Zusätzen werden mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem Harmonisten zugeschrieben und kommen deshalb später (Anm. 29) zur Sprache; hierher gehören die dort behandelten Abschnitte *N* XI, 14, 16, 17, 24^{b}—30; XII; XIV, 11—25; ferner auch nach Anm. 15 *N* XXIV, 20—24. Das auf Grund von *E* XVIII sich erhebende Bedenken gegen die Herleitung der erstgenannten Verse aus E ist jetzt erledigt. Es ist in der That nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser von *E* XVIII selbst unmittelbar nach der Aufstellung von Richtern über 10, 50, 100 und 1000 Mann die Einsetzung von 70 mit dem Geiste der Prophetie erfüllten Aeltesten berichtet haben sollte, ohne in dieser letztern Mittheilung auch nur mit einer Silbe auf die vorhergehende hinzudeuten. Der judäische Herausgeber von E aber, dem es mehr um die Werthschätzung des Prophetismus als um die mosaische Zeit zu thun war, brauchte sich durch den — doch nicht ganz parallelen — Bericht seines Vorgängers nicht an der Aufnahme der von ihm entworfenen Skizze hindern zu lassen. — Wichtiger noch als diese Zusätze sind die Aenderungen, welche der judäische Herausgeber in den Sinai-Berichten eintreten liess; dieselben müssen sogar mehr als einmal umgearbeitet worden sein. In Anm. 20 stellte es sich uns als wahrscheinlich heraus, dass der Dekalog und der Bericht über seine Verkündigung (*E* XIX, 3^{a}, 10^{b}—19; XX, 18—21, 1—17, vgl. § 8, A. 12) sammt der dazugehörigen Ueberlieferung von der Anbetung des goldenen Stier-

bildes (*E* XXIV, 12—14; XXXII, 1—6, 15 ff.) erst unter oder nach Hiskia aufgenommen worden sind. Noch jünger ist nach Anm. 21 *E* XXXII, 7—14 und andre Zusätze in *E* XIX, XXXII—XXXIV, — von denen allerdings einige wegen ihrer deuteronomischen Färbung nicht zu der judäischen Ausgabe, von der jetzt die Rede ist, gerechnet werden können (vgl. Anm. 22). Demgegenüber könnte man nun sagen, dass die Kritik, wenn sie in so ausgedehntem Maasse angewendet wird, sich selbst ihr Object zerstört: was bleibt denn nach Entfernung aller dieser Zusätze für die ursprüngliche Ueberlieferung von E noch übrig? In der That, nicht viel mehr als Cap. XXXIII, 7—11, ein Bericht, der überdies noch unvollständig ist, denn die Lade, deren Aufbewahrungsort das ôhel mo'éd doch wohl von Anfang an gewesen sein wird, kommt garnicht darin vor. Aber dies Ergebniss, so befremdend es auf den ersten Blick erscheinen mag, ist doch sehr wahrscheinlich. In der ersten Ueberlieferung von E kann der Zug der Kinder Israels nach „dem Berge Elohîms" schwerlich einen andern Zweck gehabt haben, als ihnen dort „die Lade Elohîms" zu übergeben, die sie auf ihrem weiteren Zuge nach Kanaan geleiten sollte. Einerseits steht es fest, dass E diese Lade erwähnt hat (*N* X, 33—36; XIV, 44), dass also auch eine Mittheilung über ihre Herkunft in dieser Urkunde stand; andrerseits muss E nach den eben angeführten Stellen den Besitz der Lade als ein Vorrecht und die Uebergabe derselben als einen Gunstbeweis Elohîms angesehen und dargestellt haben. Mit andern Worten: auch der Zusammenhang, in welchem der Aufbewahrungsort der Lade, das ôhel mo'éd, jetzt vorkommt, ist nicht ursprünglich; *E* XXXIII, 7—11 kann nur ein Fragment des Originals sein. In *E* XXIV, 1, 2, 9—11 ist möglicherweise ein andres derartiges Fragment auf uns gekommen. Siehe ferner Anm. 32.

[26]) 1) Der Charakter der judäischen Ausgabe von J zeigt sich am deutlichsten in *G* I—XI. Als die älteren Bestandtheile der Vorgeschichte dieser Urkunde lernten wir bereits kennen: *G* II, 4^b—III; IV, 1, 2^b, 16^b—24; VI, 1—4; IX, 20—27; XI, 1—9 (vgl. Anm. 18 und § 8. A. 3). Die dort noch unentschieden gelassene Frage, ob diese älteren Abschnitte von einem späteren Bearbeiter aufgenommen oder aber von einem Redaktor mit einer andern Urgeschichte zusammengearbeitet worden sind, wird nun im ersteren Sinne entschieden: die Annahme einer judäischen Ausgabe von J erklärt nicht nur die Thatsachen, sondern empfiehlt sich auch durch ihre Einfachheit. Die ursprüngliche Ueberlieferung wurde zunächst erweitert durch die Aufnahme von *G* IV, 2^a, 3—16^a, — ein verhältnissmässig alter Bericht (vgl. Anm. 18), der aus demselben Anschauungskreise stammt, aus welchem die Paradiesüberlieferung und der Stammbaum des Kain herrühren (vgl. *Th. T.* XVIII, 153 ff.). Ein späterer Autor, dem die assyrisch-babylonische Sintflutsage bekannt geworden war, hielt es für angezeigt, dieselbe im israelitischen Geiste umzugestalten und sie in J's Urgeschichte aufzunehmen. Noah — dessen Namen er aus *G* IX, 20—27 entnommen — wurde für ihn der aus der Flut Gerettete und der Stammvater des neuen Menschengeschlechts. Nach der Sage musste derselbe der zehnte von Adam ab sein, und da er überdies nicht von Kain, dem Brudermörder, abstammen konnte, so wurde das Verzeichniss der Kainiten umgearbeitet und zu einer zehnreihigen sethitischen Genealogie erweitert, von der in *G* IV, 25, 26 nur der Anfang auf uns gekommen ist und aus der ausserdem noch *G* V, 29 herrührt: der Rest hat dem homogenen Geschlechtsregister von P^2 weichen

müssen (*G* V, 1—28, 30—32). Hierauf liess der Bearbeiter die Sintflutüberlieferung folgen, von der wir in *G* VI, 5—VIII bedeutende Fragmente haben. Mit der Annahme, dass dieselbe nicht älter ist als das 7. Jahrhundert, stimmt sowohl der Inhalt wie der Sprachgebrauch überein (*Th. T.* XVIII, 164 ff.; zu den dort angeführten späteren Vorstellungen und Wendungen kann noch der Ausdruck: „Reue Jahwes", *G* VI, 6, 7, hinzugefügt werden, der, abgesehen von dem nicht ganz gleichartigen Ausspruch des Amos, Cap. VII, 3, 6, nur in den Schriften dieser oder noch späterer Zeit vorkommt). Auf *G* IX, 20—27 liess nun der Bearbeiter eine Völkertafel folgen, die wir ebenfalls nur fragmentarisch besitzen (*G* X; vgl. § 6, A. 1; 8, A. 7); mit diesen Fragmenten, insbesondere mit *G* X, 8—12, steht die hier vorgeschlagene Zeitbestimmung gleichfalls in vollem Einklang. — Auch in dem weiteren Verlauf der *Gen.* erkennen wir nunmehr sofort hier und da die Hand des judäischen Herausgebers wieder. So in Cap. XII, 10—20 (vgl. § 8, A. 4), wo eine Sage, die ursprünglich von Isaak erzählt wurde, in Anlehnung an E (*G* XX) auf Abraham übertragen ist; in *G* XV (siehe über v. 5, 6 Anm. 21), welches Kapitel allerdings mehr als einmal umgearbeitet ist und darum später zur Sprache kommt (§ 16, A. 12); auch, wie es scheint, in *G* XXXIX, das sich uns bereits früher als zu einer späteren Form der Josephsage gehörig herausstellte (Anm. 10), und das ausserdem sowohl hinsichtlich der Form tiefer steht als die unzweifelhaften J-Perikopen, wie es sich denn auch durch seine prononcirte ethische Tendenz von diesen unterscheidet. — Es ist so gut wie sicher, dass auch in den Büchern *Ex.*, *Num.*, *Jos.* die J-Ueberlieferung nicht unangetastet blieb; in diesen Büchern hat jedoch der Harmonist von J und E mehr durchgegriffen als in der *Gen.*, sodass sich oft die älteren und die jüngeren Bestandtheile seiner Urkunden nicht mehr von einander sondern lassen.

2) Die meisten Zusätze zu E sind bereits in Anm. 25 besprochen: auf die vermuthliche Erweiterung dieser Ueberlieferung in *E* I ff., *J* I ff. wurde eben, unter No. 1, hingewiesen. Hier weise ich noch auf *N* XXI, 32—35 hin, — offenbar ein später hinzugefügtes Stück, worin die Anschauung vervollständigt wird, dass die gesammte Eroberung des transjordanischen Gebietes das Werk des Moses ist. In *N* XXXII ist (v. 33 z. T., 39—42) gleichfalls der halbe Stamm Manasse, der das hier eroberte Reich des Og in Besitz nimmt, später in eine Ueberlieferung aufgenommen, die ursprünglich nur Ruben und Gad und deren Ansiedlung erwähnte. Das könnte uns veranlassen, diese Ueberlieferung zugleich mit *N* XXI, 21—31 E, die späteren Zusätze (*N* XXXII, 33 z. T., 39—42) mit *N* XXI, 32—35 dem judäischen Herausgeber von E zuzuschreiben. Weshalb indess eine andere Anschauung den Vorzug verdient, werden wir in Anm. 29 sehen.

[27]) Vgl. § 9, A. 5. Wer die sämmtlichen späteren Zusätze zu J und E dem Harmonisten JE zuschreibt, kann keinen Augenblick zweifeln, diesen vor das Jahr 621 v. Chr. zu setzen: D^1 hatte u. a. *E* XXXII, 7—14; *N* XIV, 11 —25 ohne allen Zweifel gelesen (Anm. 21). Wer aber mit uns diese und andre Abschnitte späteren Ursprungs zu der judäischen Ausgabe von E rechnet, braucht nicht anzunehmen, dass D^1 etwas andres als diese vor Augen gehabt hat: die vereinigten Urkunden, m. a. W. JE als Ganzes, sind in den geschichtlichen Anspielungen von D^1 nicht mit Sicherheit nachzuweisen. In Betreff der Wachtelspeisung, *N* XI, 4 ff., muss allerdings eine Ausnahme gemacht

werden, wenn D[1] auf dieselbe anspielt (Cap. IX, 22); diese Ueberlieferung kann ihm aber aus der noch selbständigen J-Urkunde bekannt gewesen sein. Dagegen gehören Dathan und Abiram (Cap. XI, 6) zu E (§ 8, A. 14), und ist also diese Anspielung keine Abweichung von der Regel, wie Meyer meint (*ZatW* I, 123). Das argumentum ex silentio hat in diesem Fall grössere Bedeutung, da unter den J-Ueberlieferungen nicht wenige sind (*G* VI, 5—VIII; XVIII, XIX u. s. w.), die D[1] sehr zu statten gekommen und deshalb auch wohl von ihm verwendet sein würden, wenn er sie gekannt hätte.

[28]) Das wesentlichste Zeugniss legt in dieser Hinsicht die Bearbeitung des Buches *Josua* ab, die sich auf alle „prophetischen" Bestandtheile erstreckt und deren Object also nur JE gewesen sein kann. — Aber auch in *D* I—IV, XXIX ff. zeigt sich Bekanntschaft nicht nur mit J und mit E, sondern auch mit JE. Vgl. *D* IV, 3 mit *N* XXV, 1—5; *D* XXIX, 23 mit *G* XVIII f.; X, 19; *D* I, 9 ff. sowohl mit *E* XVIII wie mit *N* XI, 4—34, welche letztere Ueberlieferung erst von JE in ihre gegenwärtige Form gebracht worden ist (Anm. 29). Zur Noth kann man bei diesen Stellen noch mit der Annahme auskommen, dass die judäische Ausgabe von E und daneben einige Male J zu Grunde gelegt ist. Aber das „prophetische" Stück von *N* XXXII, dem *D* III, 12—20 meist Wort für Wort folgt, muss höchstwahrscheinlich JE zugeschrieben werden (Anm. 29) und liefert daher den Beweis dafür, dass in der That die Kapitel *D* I—IV mit der deut. Bearbeitung des Buchs *Josua* auf einer Stufe stehen.

[29]) Ich beginne mit der Aufzählung derjenigen Perikopen und Verse, die JE zugeschrieben werden müssen und dazu dienen können, die von ihm befolgte Methode zu kennzeichnen; die kleineren harmonistischen Zusätze und Aenderungen, die der Versuch, aus zwei Schriften eine zu machen, nothwendig zur Folge hat, können mit Stillschweigen übergangen werden. *G* XVI, 8—10 (ist mit Wellh. XXI, 410, gegen Dillm. *G.* S. 237 ff., JE zuzuschreiben, der auf Grund von *G* XXI, 9 ff. Hagar in das Haus ihres Herrn zurückkehren lässt, während sie nach der ursprünglichen Ueberlieferung ihren Sohn in der Wüste zur Welt bringt); — XX, 18 (unrichtige Erklärung von v. 17, wegen „Jahwe" aus JE herzuleiten, § 8, A. 5); — XXII, 15—18 (in eine E-Ueberlieferung ist hier die jahwistische Verheissung an Abraham aus *G* XII, 3; XVIII, 18 aufgenommen; aber JE beschränkte sich nicht auf diese Erweiterung; auch in v. 11, 14 hat er eingegriffen, und Wellh. XXI, 409 f., Dillm. *G.* S. 273 ff. u. A. meinen mit Recht, dass er „Moria", v. 2, für einen andern, ephraimitischen Ortsnamen substituirt hat, in der bestimmten Absicht, Abrahams Glaubensthat nach Jerusalem zu verlegen, — woraus dann zugleich folgt, dass wir JE nicht in Nord-Israel suchen dürfen); — XXVI, 15, 18 (auffallende harmonistische Glossen, die E, *G* XXI, 22 ff., zu Liebe in die J-Ueberlieferung eingeschoben sind); — XXVIII, 13—16 (m. E. durchaus parallel zu XXII, 15—18; vgl. § 8, A. 6); — *E* I—XI (welche Kapitel, besonders IV—XI, nach § 8, A. 10, 11 in ihrer gegenwärtigen Gestalt das Werk von JE sind, der hier seine Urkunden nicht einfach aneinanderreiht, sondern auf Grund ihrer Mittheilungen selbst erzählt: die nachdrückliche Betonung des wunderbaren Charakters der Plagen und des Contrastes zwischen dem Schicksal Israels und der Egypter wird also wohl auch von ihm herstammen oder doch von ihm noch verschärft worden sein); — XIII, 1 f., 3—10, 11—16 (unter sich verwandte Bestimmungen über die mazzôth und die Darbringung der Erstgeburt an Jahwe, die nach § 9, A. 4

wohl mit dem *Deut.* verwandt, aber nicht von demselben abhängig sind; mit den *E* XII, XIII zu Grunde liegenden Urkunden hängen sie nicht zusammen; wahrscheinlich sind sie also von JE — nicht niedergeschrieben, aber — an diese Stelle gebracht; über *E* XII, 21—27 siehe § 16, A. 12); — XV, 1—19 (ebenfalls von JE eingeschoben, vgl. Anm. 15); XVIII, 1 ff. (von JE umgearbeitet, um die Vorstellung J's (IV, 24—26), dass Moses seine Frau und einen Sohn nach Egypten mitnahm, mit der des E in Einklang zu bringen, wonach die Frau mit zwei Söhnen bei ihrem Vater zurückgeblieben war); — *N* XI, 4—34 (Verschmelzung der Mittheilung von E^2 über die 70 Aeltesten, v. 14, 16, 17, 24^b—30, mit der des J über die Wachtelspeisung, welch letzterer Bericht indess zugleich erweitert und ausgeschmückt wurde, besonders in v. 18—24^a, 31, 32; Wellh. XXI, 568 ff. unterscheidet zwei Speisungsberichte; dieselben lassen sich jedoch nicht nachweisen, und die Umarbeitung von J durch JE, mit der die Aufnahme „der Aeltesten" Hand in Hand ging, giebt uns von der Ueberlieferung, wie sie gegenwärtig lautet, vollkommen Rechenschaft); — *N* XXXII (d. i. der „prophetische" Bericht über die Ansiedlung von Ruben, Gad und Halb-Manasse jenseit des Jordans, der in diesem Kapitel mit einer parallelen Ueberlieferung aus P^2 verschmolzen ist. In § 6, A. 42 wurde bereits bemerkt, dass es nicht gelingen will, jedem der beiden Berichterstatter seinen Antheil zuzuweisen, und daraus folgt wiederum, dass der Ursprung der „prophetischen" Ueberlieferung sich nicht mit Sicherheit bestimmen lässt. Eine der möglichen Hypothesen in dieser Hinsicht ist oben, in Anm. 26, erwähnt worden und schien sehr plausibel zu sein. Was mich an ihrer definitiven Annahme hindert, ist Folgendes. Der „prophetische" Bestandtheil von *N* XXXII enthielt die Mittheilung, nicht nur dass Ruben und Gad das Land jenseit des Jordans als Erbtheil erhielten, sondern auch dass ihre Gewappneten den Jordan überschritten und an der Eroberung Kanaans theilnahmen. Dies letztere nun ist eins der letzten corollaria der gänzlich ungeschichtlichen Vorstellung von Israels Einheit in der mosaischen Zeit und von der Eroberung als einer simul et semel vollbrachten Handlung. Es ist nicht nachzuweisen, dass diese Folgerung aus den gegebenen Prämissen in J oder E gezogen worden ist. Sie findet sich erst bei den Nachfolgern von D^1, in *D* III, 12—20; *J* I, 12—15; IV, 12; XXII, 1—6; ferner bei P^2, wenn *J* IV, 13 von dessen Hand stammt (§ 6, A. 48), und bei dem sehr späten Autor von *J* XXII, 7, 8, 9—34 (ebend. Anm. 53). Bei diesem Stande der Sache glaube ich den „proph." Bestandtheil von *N* XXXII zu der allerletzten Bearbeitung rechnen, d. i. JE zuschreiben zu sollen. Dass diesem Autor ein älterer, von E herrührender Bericht zur Verfügung stand, ist wahrscheinlich; daraus erklärt sich dann, dass auch jetzt noch in v. 1—32 Halb-Manasse nicht vorkommt. Aber dieser ältere Bericht wurde dann doch von JE in v. 1—32 gänzlich umgearbeitet und in v. 33, 39—42 durch die Aufnahme von Manasse ergänzt; was davon auf uns gekommen ist, ist durch JE's Hand gegangen und daher als dessen Werk zu betrachten); — *J* I—XII (nach § 8, A. 16, 20 ebenso zu beurtheilen wie *E* I ff. und also — mit Ausnahme der deut. Zusätze und der einzelnen aus P^2 herübergenommenen Verse, vgl. auch § 16, A. 12 — JE zuzuschreiben); — XIII ff. (ebenfalls und mit dem gleichen Vorbehalt — der hier, nach § 6, A. 46 ff. und 7, A. 26 ff. ziemlich wesentlich ist — von JE redigirt. Seine Hand zeigt sich besonders deutlich in Cap. XVIII, 2—6 [v. 7 deut. Zusatz], 8—10. Diese Verse enthalten

die Vorstellung, dass — nicht Juda und Joseph, sondern — den sieben kleineren Stämmen ein Erbtheil durch das Loos angewiesen worden ist; D[1] ist dieselbe nicht bekannt, wenigstens folgt er ihr nicht (§ 9, A. 9); P[2] dehnt sie auf alle Stämme diesseit des Jordans aus (Cap. XIV, 1—5). Die Anweisung geschieht durch Josua, ohne Eleazar, den erst P[2] (a. a. O.) erwähnt. Dem letztern Redaktor, der sich an P anzuschliessen pflegt (§ 16), kann daher der Abschnitt nicht zugeschrieben werden. Doch ist derselbe ohne Zweifel jüngeren Datums, denn diese bestimmte Vertheilung durch das Loos, vor der nb. eine Vermessungsaufnahme des als entvölkert gedachten Kanaan vorhergeht, ist an sich schon eine äusserste Consequenz der ungeschichtlichen Auffassung von Israels Ansiedlung, wie wir sie weder bei J noch bei E erwarten können. Auch der Sprachgebrauch ist keineswegs alt. Vgl. v. 3 עד־אנה, mit *E* XVI, 28; *N* XIV, 11; v. 4 לְפִי, mit *Jer.* XXIX, 10; *G* XLVII, 12 und einer Anzahl andrer Stellen bei P; v. 5, 6, 9 חֵלֶק mit v. 7; XIV, 4 und andern von D und P herrührenden Stellen. Das stimmt Alles zu der Annahme, dass JE der Verfasser ist).

Die Betrachtung von JE's Werk führt zunächst zu der Einsicht, dass er gewiss mit Unrecht von Einigen in das 8. Jahrh. v. Chr. gesetzt wird. Die für unser Gefühl zuweilen recht seltsame Mischung von Pietät und Freiheit, womit er seine Urkunden behandelt, passt durchaus nicht in die Zeit, in welcher die Ueberlieferungen entstanden oder doch noch aus der lebendigen Quelle, aus der Volkssage, ergänzt wurden; sie kennzeichnet ganz den späteren, gelehrten Bearbeiter, dessen Streben in erster Linie auf das Erhalten gerichtet ist, und der, wo er weiter geht, doch die gebahnten Wege nicht verlässt. Es scheint mir denn auch sehr zweifelhaft, ob Reuss sich für die oben erwähnte Zeitbestimmung entschieden haben würde (*G. d. A. T.* § 213—216), wenn er die Methode des JE im Einzelnen verfolgt hätte. — Auf das Verhältniss von JE zum *Deut.*, wovon die nähere Bestimmung seines Zeitalters abhängt, ist bereits beiläufig hingewiesen worden. Dasselbe zeigt sich deutlich u. a. in der Aufnahme von *E* XIII, 1, 2; 3—10; 11—16 und in *J* XVIII, 2—6, 8—10. Aber auch der Sprachgebrauch von JE bezeugt seine nahe Verwandtschaft mit D[1] und dessen Nachfolgern. So z. B. die Art und Weise, wie er die Bevölkerung Kanaans bezeichnet. E gebrauchte dafür, wie es scheint durchgängig, den allgemeinen Namen „Amoriter" (*G* XLVIII, 22; *J* VII, 7; X, 5, 6, 12; XXIV, 12, 15, 18, vielleicht auch in dem jetzt erweiterten Verse *J* V., 1), den später D[2] von ihm übernahm (*D* I, 19, 20, 27, 44; vgl. auch *G* XV, 16). J dagegen nannte die ursprünglichen Einwohner „Kanaaniter" (*G* XII, 6; XXIV, 3, 37; L, 11), auch wohl „Kanaaniter und Pheresiter" (*G* XIII, 7; XXXIV, 30, vgl. XXXVIII, 2), welchem Sprachgebrauch gleichfalls spätere Autoren sich anschliessen (nicht nur *Jud.* I, 1, 3—5, 9, 10, 17, 27—30, 32, 33, sondern auch *E* XIII, 11; *D* XI, 30; *G* XLVI, 10; *E* VI, 15). JE gab — in Uebereinstimmung mit dem *Deut.* (Cap. XX, 17 sechs Völker; VII, 1 sieben Völker) — einer wohlklingenden Aufzählung von sechs Volksstämmen den Vorzug und schob dieselben wiederholt in die von ihm aufgenommenen und bearbeiteten Abschnitte ein. Vgl. *E* III, 8, 17; XIII, 5 (wo im masoretischen Text die Heviter fehlen); XXIII, 23; XXXIII, 2; *J* IX, 1; XII, 8. Einzelne dieser Stellen können auch von D abhängig sein, wie dies bestimmt bei *E* XXXIV, 11 (sechs Völker); *J* III, 10; XXIV, 11 (sieben Völker); *Jud.* III, 5 (sechs Völker)

der Fall ist. Mit dieser Einschiebung geht mehrfach Hand in Hand die Bezeichnung Kanaans als „eines Landes, das von Milch und Honig überfliesst“, *E* III, 8, 17; XIII, 5; XXXIII, 3, vgl. *N* XIII, 27; XIV, 8; XVI, 13; dieselbe kann sowohl von J wie von E herrühren, wurde dann aber von JE übernommen und wiederholt gebraucht, ebenso von D (Cap. VI, 3; XI, 9; XXVI, 9, 15; XXVII, 3 [XXXI, 20;] *J* V, 6), und später von Andern (*Jer.* XI, 5; XXXII, 22; *Ez.* XX, 6, 15; *L* XX, 24). Es kann uns mit Rücksicht auf diese Ausführungen nicht befremdlich erscheinen, dass hinsichtlich der Ueberweisung einzelner Verse, sei es an JE, sei es an einen der Nachfolger des D, noch keine Einstimmigkeit herrscht. Vgl. Anm. 31.

[30]) „Das Lied des Moses“ hat der Verfasser der Einleitung, Cap. XXXI, 14—23, nicht aufgezeichnet, sondern vorgefunden. Wäre er selbst der Autor desselben, so würde es der Absicht, mit der er es aufnahm, viel besser entsprechen; es würde dann e persona Mosis gedichtet sein und speziell auch der Schluss mit der betr. Tendenz im Einklang stehen. Die erste Frage ist also die: von wann datirt das Lied selbst? Mit Unrecht wird es von Knobel (*Num., Deut. u. Jos.* S. 324 f.) und Schrader (de Wette's *Einl.* S. 322) in die syrische Periode, ca. 900 v. Chr., gesetzt. Das „Nicht-Volk“, die „böse (gottlose) Nation“, v. 21, ist bestimmt entweder das assyrische oder das chaldäische Volk. Das letztere liegt eigentlich am nächsten, denn *Jes.* V, 26, 27; XIV, 31; XXXIII, 19 sind viel weniger parallel als *Jer.* V, 15, 16; VI, 22, 23 und vor Allen *Hab.* I, 6 ff. Wie der Dichter die Aramäer mit diesen Ausdrücken hätte bezeichnen können, ist nicht einzusehen. Nun bedenke man, dass v. 21 keine Weissagung ist, sondern eine Schilderung dessen, was Jahwe thun zu wollen erklärt (v. 20) und nunmehr auch bereits gethan hat. Immerhin von v. 29 an spricht der Dichter von den Folgen des (bereits vollzogenen) Strafgerichts und giebt dabei der Hoffnung Ausdruck, dass man sich infolge dessen demüthigen, und dass so das Aergste abgewendet werden wird. Das ist der Standpunkt entweder eines ephraimitischen Dichters um 740 v. Chr., oder eines Judäers, eines Zeitgenossen des Jeremia. Für das Letztere spricht nun aber der Stil und der Sprachgebrauch des Liedes. Der Eingang (v. 1—3) ist nicht frei von Schwülstigkeit; er schliesst sich an *Jes.* I, 2 an, übertreibt aber zugleich diesen Ausspruch, und ist verwandt mit *Ps.* XLIX, 2—4. Oefter werden Ausdrücke gebraucht, die man bei Schriftstellern des 8. Jahrhunderts vergebens sucht, wie v. 4: עול; 16: הכעים und תועבה; 17: שׂער; 18: הולל; 20: תהפכות; 21: הבל; 22: קדה, להט; 24: לחם, essen; 30: מכר; 33: אכזר; 35: מוט, איד; 42: שׁביה; 43: הרנין; hinsichtlich der Sprache steht das Gedicht mit Jeremia und Ezechiel auf einer Stufe. Mehr lässt sich nach meiner Meinung auch aus den Parallelen bei D[1] (vgl. § 7, A. 19) und bei Jeremia nicht herleiten. Ueber die letztern vgl. Kamphausen, *das Lied Mose's* S. 295 ff., wo besonders auf folgende Parallelen hingewiesen wird: *D* 1, 43 (II, 12; VI, 18, 19); v. 4[c], 21[b] (II, 5); v. 5 (II, 31); v. 6[b] (IV, 22; V, 21); v. 6[c], 18 (II, 26—28; III, 19); v. 15 (II, 20; V, 7, 28); v. 18, 19 (VI, 19, 30); v. 21 (II, 11, 12); v. 25 (VI, 11); v. 30 (III, 14); v. 35 (VI, 15); v. 37, 38 (II, 26—28). Hinzufügen kann man noch: v. 22 (XV, 14; XVII, 4); v. 13 (*Thren.* IV, 9). K. zweifelt nicht an der Priorität von *D* XXXII; dieselbe ist aber in Wirklichkeit sehr zweifelhaft, um so mehr, da Jeremia, wo er sich an Jemand anschliesst, z. B. in Cap. XLVI ff., dies in ausgedehnter Weise und wörtlich zu thun pflegt. Bei *D* XXXII kann davon

keine Rede sein; die Uebereinstimmung ist keine grössere, als sie zwischen Zeit- und Gesinnungsgenossen in der Regel sich findet. „Das Lied des Moses" kann ca. 630 v. Chr. gedichtet, aber auch sehr wohl 20 oder 30 Jahre jünger sein. — Die Einleitung, Cap. XXXI, 14—23, spricht nicht gegen diese Zeitbestimmung. Wir fanden in derselben früher (§ 8, A. 15) Spuren von E's Sprachgebrauch und Verwandtschaft mit *J* XXIV. Es zeigen sich aber auch Unterschiede, sowohl in der Sprache — die hier und da mit P¹ verwandt ist — wie im historischen Standpunkt: der Verfasser lebt mitten unter den „vielen Unglücksfällen und Bedrückungen", die er den Moses ankündigen lässt, und fasst darum auch das Lied nicht als eine Warnung gegen den Abfall, sondern als ein Zeugniss dafür auf, dass Israels Erniedrigung die Folge seiner Sünde und als solche Jahwes Schickung ist. So ungünstig urtheilt speziell der Verfasser von *J* XXIV nicht: Josua ist um die Zukunft Israels ernstlich besorgt, aber durchaus nicht dessen gewiss, dass dieselbe so trübe sein wird wie sie Moses in *D* XXXI schildert. *J* XXIV hindert uns also nicht, die Einleitung des Liedes etwa in die Jahre 597—586 v. Chr. zu setzen, obwohl sie auch zur Noth jünger, d. i. exilisch sein kann. Der geringe Zeitraum zwischen dem Liede und dem Verfasser der Einleitung ist unbedenklich: trotzdem konnte er es für mosaisch halten; aber es ist ausserdem nicht einmal sicher, dass er diese Meinung hegte; die paränetische Absicht, welche er dabei verfolgte, war in seinen Augen ohne Zweifel ein vollgenügender Grund, es dem Moses zuzuschreiben. — Ueber Cap. XXXI, 24—30 vgl. § 7, A. 20: diese Verse, in denen die Einleitung vorausgesetzt wird, rühren von einem exilischen Autor her und widersprechen daher unsrer Zeitbestimmung nicht. So bleibt also nur noch die Frage übrig, ob die Einleitung JE selbst oder aber — natürlich einschliesslich der Aufnahme des Liedes selbst — einem der ältesten Leser seines Werkes zugeschrieben werden soll. Ganz unmöglich ist eine derartige Interpolation nicht, aber doch unwahrscheinlich: sie müsste chronologisch der Vereinigung von JE mit D vorangegangen und könnte deshalb nicht viel jünger sein als JE selbst. Ausserdem aber fehlt für die spätere Einschiebung jeder positive Beweis: die Einleitung ist vielmehr mit dem aus E entlehnten Bericht über Josuas Amtsweihe (v. 14, 15, 23) in einer Weise verwoben, dass sie mit demselben ein leidliches Ganzes bildet, und kann deshalb an dieser Stelle nicht wohl von einem Andern als von JE selbst eingeschoben worden sein.

Wenn die Schrift von JE in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen wäre, so könnte unsre Untersuchung hier schliessen. Nun ist aber noch die Frage zu beantworten, welchen Einfluss die Vereinigung mit dem Werk von D¹ und dessen Nachfolgern (vgl. § 14) auf JE ausgeübt hat. Es hat sich uns bereits herausgestellt, dass der deuteronomische Redaktor, der aus den beiden Schriften ein Ganzes machte, die Ueberlieferung über Israels Ansiedlung in Kanaan in seinem Sinn umarbeitete (§ 7, A. 26—31). Solch eine tief eingreifende Bearbeitung erfuhr indess nur das Buch *Josua* mit den auf dasselbe vorbereitenden Berichten über die letzte Thätigkeit und den Tod des Moses in *Deut.* XXVII, XXXI, XXXIV. In den vorhergehenden Büchern

beschränkte sich der Redaktor auf einzelne deuteronomistische Bemerkungen, die sich ohne besondre Schwierigkeit nachweisen lassen und uns so zugleich die Gewissheit geben, dass der übrige Inhalt von JE unangetastet geblieben ist[31]). Nur in einem Punkt gestattete sich der genannte Redaktor etwas mehr Freiheit: die sinaitische Gesetzgebung, die bei JE noch nichts weiter als den Dekalog umfasste, erweiterte er wesentlich dadurch, dass er sowohl das Bundesbuch (*Exod.* XX, 22—XXIII) wie die Bundesworte (*Exod.* XXXIV, 10—28) von der Stelle, an welcher sie sich bei JE befanden, nach dem Sinai verlegte. Positive Zeugnisse oder Beweise für diese Behauptung sind zwar nicht vorhanden, aber die Momente, die indirect von mehr als einer Seite her für dieselbe sprechen, verleihen ihr einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit[32]).

[31]) Die Behauptung Col.s, die wir in § 7, A. 32, 33 mittheilten, aber dort noch nicht in den Bereich unsrer Kritik zogen, hat durch unsre weitre Untersuchung auch in diesem Paragraphen keine Unterstützung gefunden. Sie zerfällt überdies bei näherer Betrachtung in sich selbst. Die Abschnitte, die von Col. dem D, d. i. dem Deuteronomisten selbst oder einem oder mehreren in seinem Geiste thätigen Redaktoren, zugeschrieben werden, haben schon unter sich sehr wenig gemein und stehen oft mit der bekannten Tendenz der D-Gesetze im Widerspruch. Es fällt in der That schwer, sich einen Schriftsteller oder eine Schule vorzustellen, die z. B. die *Genesis* durch die folgenden Verse und Perikopen bereichert: Cap. VI, 4; X, 8—12; XI, 28—30; XII, 1—4ª, 6—20; XIII, 1—5, 7ᵇ, 14—17; XV, 1—21; XVI, 10; XVIII, 13—19, 22ᵇ—33; XIX, 27, 28; XXII, 14—18; XXIV, 4—8, 38—41, 59, 60; XXVI, 2—5, 24, 25ª; XXVIII, 13—15, 20—22 u. s. w. Vergebens sucht man nach irgendwelchem Zusammenhang zwischen so ungleichartigen Stücken und fragt sich, wie D dazu gekommen sein sollte, die Theophanie zu Bethel, *G* XXVIII, 10 ff., durch die Einschiebung von v. 13—15 auszuschmücken, ja sogar das Gelübde der Errichtung eines Tempels, v. 20—22, hinzuzufügen. In Wirklichkeit fehlt diesen Bruchstücken alle Einheit, und nur scheinbar werden sie durch einzelne hier und da wiederkehrende Worte und Formeln zusammengehalten, die sich wohl bei D¹ und dessen Nachfolgern finden, aber keineswegs zu deren charakteristischen und beliebten Ausdrücken gehören.

Abgesehen von *E* XIX—XXIV, XXXII—XXXIV, worauf wir in Anm. 32 zurückkommen, zeigen sich die Spuren von D's Einfluss deutlich in *G* XXVI, 5 (die Synonyma משמרת, מצות, חקות und תורת neben einander; nun ist v. 4 so gut wie gleichlautend mit XXII, 17, 18 (JE), und wird deshalb in v. 3ᵇ (vgl. XXII, 16) auf diesen Vers hingewiesen; in v. 1ª wird ein Abschnitt aus J² vorausgesetzt, *G* XII, 10—20, so dass auch da entweder JE oder ein späterer Redaktor das Wort führt; wir müssen daher entweder v. 1ª, 3ᵇ, 4 JE und v. 5 D, oder v. 1ª, 3ᵇ—5 D zuschreiben; das letztre ist die einfachere und darum annehmbarere Hypothese); *E* XV, 26 (vgl. § 8, A. 12; die deut. Färbung ist unverkennbar; auch das poetische האזין kommt *D* I, 45 vor). — Andre ebenso unzweifelhafte deut. Wendungen finden sich nicht. Doch müssen wir Jül.

darin beistimmen, dass bei einer Anzahl von Versen in *E* IV ff. die Frage entsteht, ob nicht das Bild der JE-Ueberlieferung an diesen Stellen von einem deut. Redaktor retouchirt worden ist. Unnatürlich ist diese Vermuthung keineswegs: ebenso wie *J* I ff. mussten auch *E* I ff. zur Erweiterung und Ergänzung reizen. Es will mir aber scheinen, als ob — mit infolge des sehr geringen Abstands zwischen JE und D — eine bestimmtere deut. Bearbeitung sich nicht streng beweisen liesse, so dass ich mich darauf beschränken möchte, die Stellen, welche zu derselben gerechnet werden könnten, und die Seiten in Jül.'s Werk, wo die betr. Vermuthung erörtert wird, anzugeben. Es sind dies folgende: *E* III, 18 ff.; IV, 21—23 (?) (A. S. 24 f.); VIII, 18 [b]; IX, 14 [b], 16, 29 [b]; X, 1 [b], 2 (B. S. 90, 92, 97); XII, 42 (B. S. 116). Die Stellen *E* XII, 21—27; XIII, 1—16, 17 [a]; XV, 25 [b]; XVII, 14 [b], 16 (B. S. 110 f., 117 f., 119, 272 f., 275 f.) sind bereits früher besprochen worden.

[32]) Den Gedankengang, der mich, nach wiederholten Versuchen in andrer Richtung (vgl. *Th. T.* XV, 164—223), auf diese Hypothese geführt hat, gebe ich hier vollständig wieder, da m. E. die Hypothese selbst hierdurch am besten begründet wird.

1. D [1] kennt das Bundesbuch und macht von demselben eifrigen Gebrauch (§ 9, A. 3), erwähnt aber nirgends, dass es am Sinai dem Volk mitgetheilt und von ihm angenommen worden sei. Wohl spricht er von Offenbarungen, die dem Moses auf dem Berge zu Theil geworden, (*D* V, 27, 28), aber die Mittheilung ihres Inhalts steht nach seiner Angabe in dem Augenblick, wo er Moses redend einführt, noch bevor, hat also nicht am Sinai stattgefunden. Auch für „die Bundesworte", *E* XXXIV, 10—27, ist in D [1]'s Vorstellung von den Ereignissen am Sinai kein Raum. Die sinaitische Gesetzgebung umfasst nach ihm den Dekalog und nichts weiter. So urtheilt, nach Cap. IV, 10—15, auch noch sein Nachfolger, der Verfasser von *D* I—IV.

2. Diese Thatsachen werden vollständig erklärt durch eine von den beiden folgenden Annahmen: a. D [1] fand das Bundesbuch und die Bundesworte in der Sinaiüberlieferung, die ihm zur Verfügung stand, vor, überging sie aber absichtlich mit Stillschweigen, weil er seine eigne Gesetzgebung an ihre Stelle setzen wollte; b. das Bundesbuch und die Bundesworte standen nicht in der D [1] bekannten Sinaiüberlieferung. — Gegen a. spricht die Uebereinstimmung von *D* IV, 10—15 mit D [1]. Das ist indess nicht ausschlaggebend. Wohl aber findet b. eine starke Stütze in der Thatsache, dass weder das Bundesbuch (natürlich einschliesslich der Bundesschliessung, *E* XXIV, 3—8) noch die Bundesworte zu der Sinaiüberlieferung passen, richtiger noch, dass sie durch diese Ueberlieferung ausgeschlossen werden. In *E* XXXII—XXXIV wird die Bundesschliessung auf Grund des Bundesbuchs keineswegs vorausgesetzt; ebensowenig in *E* XXIV, 12—14, wo vielmehr die Offenbarung von Jahwes Willen noch als etwas Zukünftiges erscheint. Umgekehrt wird in *E* XXIV, 3—8 auf die Verkündigung des Dekalog nicht zurückverwiesen. Die Anfügung des Bundesbuchs an den Dekalog, *E* XX, 22, ist mangelhaft und offenbar nicht ursprünglich. Auch die Bundesworte stehen in einem Zusammenhang, in den sie nicht hineinpassen: hinsichtlich ihres Inhalts hängen sie nicht mit Israels Abfall, *E* XXXII, zusammen, und formell werden sie durch *E* XXXIV, 9 in sehr unbeholfener Weise mit der vorhergehenden Theophanie verknüpft. Bei diesem Stande der Sache müssen wir schliessen: als D [1] und der Verfasser von *D* I—IV schrieben,

waren das Bundesbuch und die Bundesworte noch nicht in die „prophetische“ Sinaiüberlieferung aufgenommen, oder m. a. W. sie gehörten nicht zu JE's Bericht über die Ereignisse am Sinai. Vgl. die genauere Darlegung von No. 1 und 2 in *Th. T.* XV, 179—183, 191—197.

3. Andrerseits muss das Bundesbuch mit der Bundesschliessung zu E gerechnet werden (§ 8, A. 12), und ist es wenigstens wahrscheinlich, dass die Bundesworte in ihrer ursprünglichen Gestalt sehr alt sind und einst einen Theil einer möglicherweise von J herrührenden (§ 8, A. 18) Ueberlieferung über die Gründung des israelitischen Volkswesens ausgemacht haben. Beide werden daher bei JE nicht gefehlt haben.

4. So drängt sich von selbst die Vermuthung auf, dass das Bundesbuch und die Bundesworte bei JE eine andre Stelle einnahmen, und zwar die, welche jetzt das deuteronomische Gesetz inne hat, so dass ihre Verkündigung, durch Moses und ihre Annahme von Seiten des Volks unmittelbar dem Uebergang über den Jordan vorangingen. Auch nach Qades, „der Quelle des Rechts“ (*G* XIV, 7), würden sie nicht schlecht passen (*N* XX, 1; *D* I, 46; XXXIII, 2). Wenn wir aber annehmen, dass „das Gefilde Moabs“ bei JE der Schauplatz der — immerhin für Kanaan bestimmten — Gesetzgebung war, so begreifen wir zugleich, einerseits, weshalb auch D^1 den Moses dort als Gesetzgeber auftreten liess, und andrerseits, warum bei der Vereinigung von D mit JE das Bundesbuch und die Bundesworte D's Gesetzen Platz machen und an eine andre Stelle gebracht werden mussten. Die Kapitel *D* XII—XXVI sind bereits eine bedeutend erweiterte und veränderte Ausgabe des Bundesbuchs; die Vermuthung, dass auch ihr Zusammenhang bereits vorher durch das Bundesbuch bestimmt war, muss also sehr natürlich erscheinen; dann aber auch die Verlegung des Bundesbuchs und der Bundesworte nach dem Sinai, wo ja nach D's eigener Angabe die Offenbarung von Jahwes Willen mit der Verkündigung des Dekalog bereits ihren Anfang genommen hatte.

5. A posteriori wird nun diese Vermuthung bestätigt einmal durch die — schon unter Nr. 2 besprochene — fremdartige Häufung von Gesetzen in *E* XIX —XXIV und XXXII—XXXIV und den mangelhaften Zusammenhang, worin sie unter einander und mit der Sinaiüberlieferung stehen, anderntheils und vor Allem durch die zahlreichen und deutlichen Spuren einer deuteronomischen Redaktion dieser Kapitel. Dieselben zeigen sich a. in *E* XIX, 3ᵇ—8; siehe oben Anm. 21; — b. im Dekalog selbst, *E* XX, 1—17; siehe oben § 9, A. 2; — c. in *E* XX, 22ᵇ, 23; man vgl. *D* IV, 13, 36; *E* XIX, 4 und beachte dabei den formellen Unterschied zwischen v. 23 (2. Pers. Plur.) und 24 (2. Pers. Sing.), woraus wenigstens hervorgeht, dass v. 23 von andrer Hand herrührt; — d. in *E* XXIII, 30—33. Das Bundesbuch wird wohl von Anfang an mit einer Paränese geschlossen haben, der gegenwärtige Schluss stammt aber nicht von ein und derselben Hand. Wellh. (XXI, 560), Dillm. (*EL* S. 251 ff.) und Meyer (*ZatW.* I, 138) sehen in v. 20—22ᵃ, 25ᵇ—31ᵃ den Kern, in v. 22ᵇ—25ᵃ, 31ᵇ—33 eine spätere Erweiterung. In Betreff von v. 23, 24 und von v. 31ᵇ —33 kann man ihnen nur zustimmen: dieselben stören den Fluss der Rede oder bringen fremde Elemente hinein. Ob auch v. 22ᵇ und 25ᵃ spätere Zusätze sind, möchte ich nicht entscheiden. Wohl aber scheint mir der Bearbeiter, der auch den Kern der Rede hier und da angetastet haben kann, unter D's Einfluss zu stehen. Vgl. v. 22ᵃ mit *E* XV, 26 (D); *D* XV, 5; XXVIII, 1 u. s. w.;

v. 23 (die sechs Völker Kanaans) mit *D* XX, 17 (siehe Anm. 29); v. 24ᵃ (sich niederbeugen und dienen) mit *D* IV, 19; V, 9; VIII, 19; XI, 16; XVII, 3; XXIX, 25; XXX, 17; v. 24ᵇ mit *D* XII, 30; VII, 5; XII, 3; v. 32 mit *D* VII, 2; *E* XXXIV, 12, 15; v. 33 mit *D* VII, 16. In Verbindung mit der Thatsache, dass auch im Eingang des Bundesbuchs, *E* XX, 22ᵇ, 23 deut. Wendungen vorkommen, lassen diese Parallelen durchaus die Vermuthung entstehen, dass derselbe Redaktor auch die Schlussrede umgearbeitet hat. Schon vorher, in *E* XXII, 20—23, 24—26; XXIII, 1 ff., findet Jül. (B. S. 299 ff.) Spuren seiner Hand; — e. in *E* XXXIV, 10—13, 24. Es ergiebt sich zunächst, dass vv. 11—13 auf v. 15, 16 hinweisen und von einem späteren Bearbeiter vor dieselben gestellt worden sind; auch die Anknüpfung von v. 14 an v. 11—13 durch כי ist nicht ursprünglich. Ferner fällt in die Augen, dass in v. 10—13, 24 die deut. Formeln verhältnissmässig mannigfaltig sind. Vgl. v. 10, מעשה יהוה, mit *D* XI, 7; *J* XXIV, 31; נורא, mit *D* I, 19; VII, 21 u. s. w.; v. 11, „was ich dir heute gebiete“, bei D passim; vgl. auch *D* XII, 28; v. 12 נשמר sq. ל, מוקש, בקרב, auch im *Deut.*; v. 13 mit *D* VII, 5 (welcher Vers allerdings auch als Erweiterung von v. 13 und *E* XXIII, 24 angesehen werden kann); v. 24, הוריש מפני, mit *D* IV, 38; IX, 4, 5; XI, 23; XVIII, 12; *J* XXIII, 9, 13; הרחיב גבול, mit *D* XII, 20; XIX, 8. — a—e zusammen machen es in der That sehr wahrscheinlich, dass die Kapitel *E* XIX—XXIV und XXXII—XXXIV von einem deuteronomischen Redaktor in ihre gegenwärtige Form gebracht worden sind, bestimmter, dass dieser Redaktor sowohl das Bundesbuch wie die Bundesworte in dieselben eingeschoben hat.

6. Es liegt in der Natur der Sache, dass bei der Annahme dieser Hypothese noch viel zu fragen übrig bleibt: die wiederholte Bearbeitung der Sinaiüberlieferungen (vgl. Anm. 21, 25) musste selbstverständlich ein schlecht in sich zusammenhängendes Ganzes zur Folge haben, und umgekehrt ist nichts natürlicher, als dass es nicht gelingen will, von dem Endergebniss aus durch all die auf einander folgenden Aenderungen hindurch bis zu dem Original vorzudringen. Billigerweise kann nicht mehr gefordert werden, als dass die Hypothese, durch die ich die gegenwärtige Gestalt erkläre, nicht mit den Erscheinungen im Widerspruch steht, worauf sie sich zwar nicht gründet, mit welchen sie aber doch ebenfalls zusammenhängt. Dieser Forderung genügt sie in der That. Die Bundesworte in ihrer ursprünglichen Gestalt und wie sie bei JE sich fanden, (vgl. Anm. 21) enthalten nichts, was uns bestimmen könnte, sie als sinaitisch von Anfang an zu betrachten. Dasselbe gilt von dem Bundesbuch; auch die Schlussrede, Cap. XXIII, 20—33, kann — vielleicht durchweg, wenigstens aber in ihrem Kern (siehe unter No. 5) — ursprünglich dem Moses, als er an der Grenze Kanaans stand, in den Mund gelegt worden sein. In dem Bericht über die Bundesschliessung, *E* XXIV, 3—8, kommt ein Zug vor, der auf den Sinai hinweist: „unten an dem Berge“ in v. 4. Es ist aber gewiss keine zu gewagte Vermuthung, die Hinzufügung dieser Worte dem Redaktor zuzuschreiben, der mit vollem Bewusstsein diesen Bericht in die Sinaiüberlieferung aufnahm. In *E* XXXII ff. findet sich ebenfalls nichts, was meiner Hypothese entgegensteht. Diese Kapitel waren ein Bestandtheil von JE und wurden von dem deut. Redaktor, als er die Bundesworte an ihre Stelle brachte, ohne Aenderung verwendet: *E* XXXIV, 9 ist die ungeschickte Anknüpfung seiner Interpolation an die Ueberlieferung, in welche er dieselbe aufnahm, und v. 28, der eigentlich

mit v. 1, 4 zusammenhängt, gehört nun mit zum Beschluss der vorhergehenden Perikope, v. 10—27, mit der er sonst weder im Zusammenhang noch im Einklang steht. Ueber v. 29—35 endlich siehe § 16, A. 12.

§. 14. Fortsetzung.

C. Der Deuteronomist, seine Vorgänger und Nachfolger.

Der Charakter der deuteronomischen Bestandtheile des Hexateuch brachte es mit sich, dass sowohl in Betreff ihres gegenseitigen Verhältnisses (§ 7), als auch hinsichtlich ihres relativen (§ 9) oder absoluten Alters (§ 12) schon jetzt ziemlich bestimmte Resultate sich gewinnen liessen. Doch scheint es nicht überflüssig, die Ergebnisse der früheren Untersuchung noch einmal zu überblicken und sie theils zusammenzufassen, theils genauer zu begründen und zu ergänzen.

Während für die prophetischen Schriftsteller des Hexateuch die heilige Geschichte die Hauptsache ist, bildet in den deuteronomischen Bestandtheilen die in *Deut.* XII—XXVI enthaltene Gesetzgebung den Kern, um den alles Uebrige sich gruppirt, wie es denn auch nur um seinetwillen vorhanden ist. Es ist daher von der grössten Wichtigkeit, dass wir uns von dieser Gesetzgebung, von ihrem Charakter, Ursprung und Alter eine möglichst vollständige und klare Vorstellung zu bilden suchen. Die Frage, ob wir dabei von den Kapiteln *Deut.* XII—XXVI (und XXVII, 9, 10, vgl. § 7, A. 21) in ihrem gegenwärtigen Umfang auszugehen haben, muss in bejahendem Sinne beantwortet werden: die einzelnen Abschnitte, deren Ursprünglichkeit bezweifelt wird, stehen doch mit der Tendenz des Ganzen nicht im Widerspruch und sind vielleicht von dem Verfasser selbst bei einer späteren Durchsicht seines Gesetzbuches in dasselbe aufgenommen. Das gilt u. a. von Cap. XV, 4, 5; XVII, 14—20; XX, aber auch von Cap. XXIII, 2—9 [1]). Abweichungen von der naturgemässen Reihenfolge der Verordnungen sind entweder ebenfalls durch Interpolation von Seiten des Verfassers selbst zu erklären oder auf Rechnung der Abschreiber zu setzen [2]). Mit der sich hieraus von selbst ergebenden Einschränkung lässt sich die Einrichtung des Gesetzbuches vollkommen verstehen und rechtfertigen, wenn man nur berücksichtigt, dass der Autor zwar eine eigne Absicht verfolgte, aber doch nicht ganz selbständig arbeitete. Während er die Pflichten des Jahwe allein geweihten Volkes darlegt, zieht er nicht nur das seit langer Zeit bekannte Gewohnheitsrecht zu Rathe, sondern benutzt auch schriftliche Quellen. Dass er das Bundesbuch kannte und manche Verordnung, gewöhnlich in mehr oder weniger veränderter Gestalt, aus demselben entlehnte, ist bereits früher nachgewiesen [3]).

Aber ausser dieser Sammlung stand ihm höchstwahrscheinlich noch eine andre zur Verfügung, vielleicht auch mehr als eine, von der er besonders bei Cap. XXI—XXV Gebrauch machte[4]). Von irgendwelcher Bekanntschaft mit der priesterlichen Gesetzgebung zeigt sich keine Spur. *Lev.* XI ist nicht das Original von *Deut.* XIV, 3—21, sondern vielmehr als eine spätere, vermehrte Ausgabe der von dem Deuteronomisten übernommenen priesterlichen Bestimmung über reine und unreine Thiere anzusehen[5]). Auch die Kapitel *Lev.* XVII—XX, mit denen er hier und da sachlich übereinstimmt, können nicht zu seinen Quellen gehört haben[6]). Von dieser Seite her erhebt sich also kein Bedenken gegen die bereits früher dargelegte Annahme (§ 12, A. 1—6), dass die Kapitel *Deut.* XII—XXVI aus Josia's Regierungszeit stammen. Insoweit die Sprache und der Stil hiefür eine Zeugeninstanz bilden, stimmen sie mit dieser Zeitangabe vollkommen überein[7]).

[1]) Es lässt sich nicht leugnen, dass die Verse Cap. XV, 4, 5 mit v. 7 im Widerspruch stehen, und dass v. 6 sich besser an v. 3 als an v. 5 anschliesst. Andrerseits sind diese Verse nach Form und Inhalt beide rein deuteronomisch, wahrscheinlich also von dem Verf. selbst hinzugefügt, als ihm der Gedanke kam, dass die Annahme, von welcher er in v. 3, 7 ff. ausgegangen war, — die Verarmung einzelner Israeliten —, sich nur dann verwirklichen würde, wenn Jahwes Forderungen nicht vollkommen erfüllt würden. — Ueber Cap. XVII, 14—20 siehe § 7, A. 11. — Die Ursprünglichkeit von Cap. XX wird von Wellh. (XXII, 463 f.) in Zweifel gezogen, weil speziell die vv. 5—8 ganz unpraktisch seien; dieselben seien vermuthlich geschrieben, als es kein Königreich Juda mehr gab. Doch der Idealismus des Gesetzgebers kommt auch wohl sonst mit den Forderungen der Wirklichkeit in Conflict und wird sich in v. 5—8 selbst durchaus nicht untreu. Vgl. Valeton, *Studien* VI, 133 ff. Der Letztere erhebt ausserdem Bedenken gegen den Vers Cap. XIV, 2, der eine Erweiterung von zweiter Hand enthalten soll (*Studien* VII, 40, A. 2); ferner gegen Cap. XVIII, 16—22, wo Jahwe ausnahmsweise selbst spricht und die Analogie des Sprachgebrauchs von Cap. V—XI (vgl. Cap. V, 25; IX, 9; X, 4) vorliegt (*Studien* VI, 161, A. 1); endlich gegen Cap. XIX, 7—10, weil diese Verse den Zusammenhang zwischen v. 4—6 und 11—13 unterbrechen und wahrscheinlich auf die Besitznahme des Gebietes jenseit des Jordans gehen, worauf sich der Verf. von Cap. XII—XXVI sonst nicht einlässt (*Studien* V, 308 f.). — Diese Bedenken gehen indess von der Annahme aus, dass Cap. XII—XXVI und V—XI nicht von derselben Hand herrühren, und fallen für Denjenigen weg, der diese Annahme nicht zu theilen vermag (§ 7, A. 5—11).

Der Abschnitt Cap. XXIII, 2—9 erfordert eine besondre Untersuchung. Gegen v. 5—7 erheben Wellh. (XXII, 464) und Valeton (*Studien* VI, 143 f.) Bedenken, jener, weil darin die Ereignisse des 40. Jahres nach dem Auszug vorausgesetzt werden, im Widerspruch mit der Angabe Cap. XXVI, 18 f., die uns vielmehr an den Sinai versetzt; dieser, weil diese Verse ausserdem für die Ausschliessung Moabs und Ammons einen andern Grund angeben als ihren unreinen Ursprung (v. 3, 4). — Diese Bedenken sind nicht stichhaltig: dem ersten

gegenüber siehe § 7, A. 7; in Betreff des zweiten bemerke ich, dass v. 4 nicht als eine Anwendung des in v. 3 enthaltenen allgemeinen Grundsatzes aufgefasst zu werden braucht, und dass die geschichtliche Motivirung in v. 5—7 mit der in v. 8 parallel läuft: wenn diese nicht unpassend ist, dann ist auch jene wohl am Platze. — Wichtiger sind die Zweifel, die Geiger (*Urschrift* u. s. w. S. 88 —91) gegen die Echtheit der ganzen Perikope hegt. Die Formel קהל יי (v. 2, 3 bis, 4 bis, 9) kommt sonst im *Deut.* nicht vor und erinnert an *Esr.* X, 8. Die feindliche Gesinnung wider Moab und Ammon und der erste dafür angegebene Grund (v. 5) stehen im Widerspruch mit *D* II, 9 ff., 19—21. Auf die Episode mit Bileam wird im *Deut.* nur hier (v. 5^b—7) hingewiesen; dieselbe passt nicht in den historischen Rahmen des Buches, das den Moses seine Thora in den Gefilden Moabs verkündigen lässt und dorthin auch sein Grab verlegt (Cap. XXXIV, 5, 6). Die Wendung לא־תדרש שלומם וגו lehnt sich an *Jer.* XXIX, 7; XXXVIII, 4 an, kommt aber in ihrer ganzen Ausdehnung erst nach der Gefangenschaft vor (*Esr.* IX, 12; *Neh.* XIII, 1; *Esth.* X, 3). In diese Zeit passt der ganze Abschnitt erst recht; damals war die Frage brennend, wer in die Gemeinde aufgenommen werden sollte und wer nicht, während sie in der vorexilischen Zeit keine rechte Stelle hat. — Das Zusammentreffen so vieler auf den ersten Blick befremdlicher Erscheinungen macht wohl einigen Eindruck, die Beweisführung G.'s kann aber doch die Prüfung nicht bestehen. Die äussern Beweise für die Authentie von Cap. XXIII, 2—9 sind sehr stark: nicht nur *Esr.* IX, 12 und *Neh.* XIII, 1, sondern auch *Thren.* I, 10 wird darauf hingewiesen. Der Widerspruch mit Cap. II, 9 ff. und 19—21 ist allerdings vorhanden, beweist aber nichts, da Cap. I—IV von einer andern Hand herrühren. Die Parallelen zu v. 7 sind Citate oder Anlehnungen an diesen Vers. Die Formel קהל יי kommt (bei P^2 in *N* XVI, 3; XX, 4, aber auch) bereits bei Micha vor, Cap. II, 5; sonst nicht bei D, wahrscheinlich deshalb, weil er sie aus der Gesetzsammlung entnahm, die ihm für Cap. XXI—XXV als Quelle diente. Das Bedenken gegen 5^b—7 ist oben bereits erledigt worden, so dass nun nur noch die Tendenz der Perikope übrig bleibt. Bei deren Beurtheilung aber übersieht G., dass in einem nach-exilischen Abschnitt v. 8^a ganz unerklärbar, v. 8^b zum Mindesten sehr befremdlich sein würde. Wie man in dieser Zeit über Edom dachte, zeigen uns Stellen wie *Obad.* v. 11 ff.; *Ezech.* XXV, 12; XXXV, 5 ff.; *Jes.* XXXIV; *Mal.* I, 2—5; *Ps.* CXXXVII, 7; die Thatsachen, deren Gedächtniss in allen diesen Stellen lebendig ist, sind dem Verfasser von v. 8^a offenbar unbekannt, d. i. sie liegen für ihn noch in der Zukunft.

[2]) Die Reihenfolge der Vorschriften in *D* XII ff. ist einer besonders sorgfältigen Untersuchung unterzogen worden von Valeton, *Studien* V, 169 ff.; 291 ff.; VI, 133 ff. An unrichtiger Stelle steht nach ihm Cap. XVI, 21—XVII, 1, nicht aber v. 2—7, ein Abschnitt, der zu den Bestimmungen über das Rechtswesen in Cap. XVI, 18—20 und XVII, 8—13 gehört; ferner Cap. XIX, 14, das eher zu Cap. XXIV, 5 passen würde; Cap. XX, das vielleicht einmal zwischen Cap. XXI, 9 und v. 10 stand, mit welch letzterem Verse sein Anfang übereinstimmt; Cap. XXII, 1—10, eine Perikope, die nicht in die ihr vorangehenden und folgenden Verordnungen über das häusliche Leben hineingehört; man kann sie an Cap. XXIII, 16—XXV anschliessen, in welchem Abschnitt allerdings keine geordnete Folge von Vorschriften zu bemerken ist; derselbe ist nur insofern einheitlich, als er in seiner ganzen Ausdehnung von dem humanen Sinn

und dem Billigkeitsgefühl des Gesetzgebers Zeugniss giebt. Das Letztre ist durchaus nicht zu leugnen, muss uns aber veranlassen, an die Reihenfolge der Gebote auch in den vorhergehenden Kapiteln keine zu grossen Anforderungen zu stellen. Nur ausnahmsweise werden die Abschreiber für das Fehlen der Ordnung verantwortlich zu machen sein.

[3]) Siehe § 9, A. 3 und vgl. die in Anm. 2 angeführte Abhandlung von Valeton, wo gleichfalls auf diese Parallelen hingewiesen ist.

[4]) Dass Cap. XXIII, 2—9 aus einer solchen zweiten Sammlung herstammt, stellte sich uns bereits als wahrscheinlich heraus (Anm. 2). Auch sonst zeugt der Sprachgebrauch für D's Abhängigkeit von einem Vorgänger, z. B. in Cap. XXI, 4, 6 das Verbum ערף, das nur noch *E* XIII, 13; XXXIV, 20 gebraucht wird, und auch da nicht von einer Handlung wie in Cap. XXI, 1—10, die trotz aller Eigenartigkeit doch einem Opfer ähnlich ist; ferner in Cap. XXIII, 18, 19, wo בית יי vorkommt, das sich sonst im *Deut.* nicht findet (wohl aber *E* XXIII, 19); endlich in Cap. XXIV, 5, wo für denselben Gegenstand andre Ausdrücke verwendet werden als sie D selbst in Cap. XX, 7 gebraucht. Auf die deuteronomischen Zusätze zu Bestimmungen, die offenbar anderswoher übernommen sind, ist bereits in § 7, A. 3 hingewiesen worden.

[5]) Vgl. § 6, A. 22. Das oben dargelegte Verhältniss von *L* XI zu *D* XIV, 1—21 ist in der That unverkennbar, auch abgesehen von dem Beweisgrunde, der sich aus *L* XI, 41—45 hiefür ergiebt. Man beachte, dass die volksthümliche Aufzählung essbarer Säugethiere (*D* XIV, 4, 5) in *L* XI fehlt, so dass hier nur die allgemeinen Kennzeichen angeführt werden; dass die Verse *L* XI, 9—12 sich als eine weitschweifige Umschreibung von *D* XIV, 9, 10 herausstellen; dass *D* XIV, 19 in *L* XI, 20—23 genauer ausgeführt wird. Ebenso deutlich ist *D* XIV, 21ᵃ im Vergleich mit *L* XI, 39, 40. Das Verbot im *Deut.* ist absolut, das in *Lev.* nicht, denn hier wird ausdrücklich hinzugesetzt, dass die Unreinheit, welche die Folge der Uebertretung ist, „bis zum Abend“ dauert und durch das Waschen der Kleider getilgt wird. Von der Gegenüberstellung Israels und „des Fremdlings in deinen Thoren und des Ausländers“, die in *D* XIV, 21ᵃ vorkommt, findet sich in *L* XI keine Spur, während in *L* XVII, 15, 16 — bei der Behandlung desselben Gegenstandes — alle drei vollkommen gleichgestellt werden. In beiderlei Hinsicht ist die Priorität des *Deut.* vor dem *Lev.* unverkennbar. Andrerseits ist nicht zu leugnen, dass der Sprachgebrauch in *D* XIV, 3—20 von dem des D abweicht und mit dem von P übereinstimmt. Man achte auf למין in v. 13—15, 18; שרץ in v. 19. Doch dies erklärt sich leicht, wenn man annimmt, dass D, der „die levitischen Priester“ kennt und mit ihnen in Beziehung steht (Cap. XVII, 18; XXXI, 9), und der auch sonst augenscheinlich ihrer Unterweisung Werth beilegt (Cap. XXIV, 8), diese Thora über „Rein und Unrein“ von ihnen übernahm, sei es nun auf mündlichem Wege, sei es auf Grund von schriftlichen Aufzeichnungen, die von einem derselben herrührten. In beiden Fällen ist es sehr natürlich, dass sich in *D* XIV, 3—20 Spuren desjenigen Sprachgebrauchs, der in seiner weitern Entwicklung bei P der herrschende ist, zeigen.

[6]) Mit *L* XVII (v. 10—14) hat D das Blutverbot gemein (Cap. XII, 16, 23, 27; XV, 23), das sich bei P auch sonst findet (*G* IX, 4; *L* III, 17; VII, 26, 27; XIX, 26). Es weist aber nichts auf eine Entlehnung aus P hin: die Ueberzeugung, dass Jahwe den Genuss des Blutes verboten habe, war uralt (1 *Sam.*

XIV, 32—34) und wird von D einfach acceptirt, während sie in *L* XVII mit der — späteren — Versöhnungstheorie in Zusammenhang gebracht und motivirt wird. — Viel complicirter ist die Frage nach dem Verhältniss von D zu *L* XVII, 3—7. wo das Schlachten von Rindern und Schafen ausser beim Dankopfer verboten, und zu v. 8, 9, wo das Opfern auf das ôhel mo'éd beschränkt wird. Die Verse 3—7 stehen im Widerspruch mit *D* XII, 15, 20—22, wo das Schlachten zu eignem Gebrauch fern vom Heiligthum ausdrücklich erlaubt wird; die Verse 8, 9 dagegen centralisiren den Cultus ähnlich wie D es passim thut. Hat derselbe dann also in seiner Gesetzgebung die eine Vorschrift aufgehoben, die andre aufgenommen und bestätigt? Dann würden wir erwarten müssen, dass er auf *L* XVII verwiesen oder wenigstens den einen und andern Ausdruck mit diesem Kapitel gemein hätte, aber weder das eine noch das andre ist der Fall. Was aber wichtiger ist, *D* XII, 8 schliesst dies Verhältniss vollkommen aus; das Gebot der Verehrung Jahwes nur an einem Ort konnte nicht als etwas Neues und für die Zukunft Gültiges verkündigt werden, wenn D wusste, dass es bereits für die Wüste von Seiten des Moses gegeben, dann aber auch sicher unter seinen Augen regelmässig befolgt worden war. D hat daher *L* XVII, 3—7, 8 f. in der gegenwärtigen Gestalt sicher nicht gekannt. Ebensowenig aber auch, und zwar aus denselben Gründen, die Bestimmung des P[1], die in den angeführten Versen von *L* XVII durch von P[2] entlehnte Züge erweitert worden ist (§ 6, A. 27; 15, A. 5): schon in ihrer ursprünglichen Gestalt hatte dieselbe die gleiche Tendenz wie in der gegenwärtigen Redaktion. Dem gegenüber weist man nun darauf hin, dass die Verse 3—7 sich eng an die alte Volkssitte anschliessen, die in der That das Schlachten als eine religiöse Handlung nur am Heiligthum, d. i. an der daneben gelegenen bama, zuliess (*Hos.* IX, 4). Aber um behaupten zu können, dass v. 3—7 diese Praxis im Auge haben, muss man daraus erst alles entfernen, was sich auf das eine Heiligthum bezieht. Wirklich versucht dies Diestel, den Kittel in den *Theol. Stud. aus Württemberg*, II, 44 ff. citirt. Aber dies Verfahren ist höchst willkürlich; auf diese Weise macht man sich ein Gesetz nach eignem Gutdünken zurecht: „die Wohnung Jahwes" (v. 4), das Lager (v. 3) und „die — bei der Wohnung Jahwes dienstthuenden — Priester" (v. 5, 6) lassen sich ebensowenig aus v. 3—7 wegbringen, wie die „se'îrîm" (v. 7), die sich ausschliesslich bei späteren Schriftstellern finden (*Jes.* XIII, 21; XXXIV, 14; 2 *Chron.* XI, 15). Die Frage, wie P[1] verlangen konnte, dass alle Rinder und Schafe an dem einen Heiligthum geschlachtet werden sollten, ist bereits in § 6, A. 28 beantwortet. Wem die dort gegebene Lösung nicht genügt, der mag unter Berücksichtigung des Umstandes, dass das Schlachten an „der Wohnung Jahwes" an dieser Stelle von Moses den Israeliten in der Wüste vorgeschrieben wird, annehmen, dass P[1] durch diese Einkleidung klarstellen wollte, was Jahwe eigentlich fordern konnte, wenn es auch seine Absicht nicht war, diese Forderung unter ganz veränderten Umständen mit voller Strenge durchzuführen.

Die Parallelen zu *L* XVIII—XX sind nach der Reihenfolge der Kapitel des *Deut.* folgende (vgl. Kayser in *JpTh.* 1881 S. 656 ff.):

D XII, 16, 23; XV, 23 = *L* XIX, 26 u. Par. (eben bereits besprochen);

D XIV, 1 = *L* XIX, 28 (andre Ausdrücke; die beiderseitigen Vorschriften sind unabhängig von einander aufgestellt);

D XVI, 19, 20 = *L* XIX, 15, 16 (vielmehr = *E* XXIII, 2, 3, 6—8; dass

D ausser dieser Stelle auch die betr. des *Lev.* gekannt habe, ist durchaus nicht zu erweisen);

D XVIII, 10[a] = *L* XVIII, 21; XX, 2—5 (bloss sachliche Uebereinstimmung);

D XVIII, 10[b], 11 = *L* XIX, 26[b], 31 (gleichfalls);

D XXII, 5, 9—11 = *L* XIX, 19 (bei aller Uebereinstimmung zeigen sich hier doch auch wesentliche Unterschiede. Das *Deut.* hat das Verbot des Kleiderwechsels zwischen Männern und Frauen und des Pflügens mit Ochsen und Eseln vor dem *Lev.*, dieser dagegen das Verbot des Paarens verschiedener Thiergattungen vor jenem voraus. Die hiermit im Widerspruch stehende Benutzung von Mauleseln findet sich zu Davids Zeit (2 *Sam.* XIII, 29; XVIII, 9; 1 *Reg.* I, 33, 38, 44) und später (1 *Reg.* X, 25; XVIII, 5 u. s. w.), woraus Dillm. den Schluss zieht (*EL* S. 554), dass das Verbot damals bereits in Vergessenheit gekommen war. Es geht vielmehr aus diesen Stellen hervor, dass man an ein solches Verbot damals noch nicht dachte, und dass es als die letzte Consequenz der Theorie angesehen werden muss, die sowohl *D* XXII wie *L* XIX zu Grunde liegt. *L* XIX ist also sicher nicht älter als *D* XXII);

D XXII, 22 = *L* XVIII, 20 (auch hier nur sachliche Uebereinstimmung);

D XXIII, 1 = *L* XVIII, 8 (ebenso; aber ausserdem ist zu beachten, dass diesem einen Verbot in *L* XVIII, XX eine ganze Reihe analoger Bestimmungen angehängt wird, die D nicht hätte mit Stillschweigen übergehen können, wenn er sie gekannt hätte; erst im *Lev.* ist der locus von den verbotenen Graden vollständig entwickelt. *D* XXVII, 22, 23 ist hier nicht in Betracht gezogen, weil diese Stelle D fremd und erst viel später interpolirt ist. Vgl. § 7, A. 22);

D XXIII, 18 = *L* XIX, 29 (keine Spur von Abhängigkeit der einen Stelle von der andern);

D XXIV, 14, 15 = *L* XIX, 13, 14 (aber auch = *E* XXII, 22—24; es lässt sich nicht nachweisen, dass D auch die Stelle aus dem *Lev.* kannte);

D XXIV, 19—22 = *L* XIX, 9, 10, vgl. XXIII, 22 (beide Verfasser formuliren die gleiche Bestimmung selbständig);

D XXV, 13—16 = *L* XIX, 35, 36 (bloss sachliche Uebereinstimmung; die systematischere Formulirung im *Lev.* ist sicher nicht älter als die von D).

Ausserdem ist an dieser Stelle auf *D* XXV, 5—10 im Verhältniss zu *L* XVIII, 16; XX, 21 zu achten. Die Leviratsehe beruht auf einer sehr alten Sitte (*G* XXXVIII), wird aber hier von D anerkannt, ja sogar als eine schwere Pflicht eingeschärft. Nach Dillm. (S. 546) ist sie als eine Ausnahme von der Regel zu betrachten, die an den betr. Stellen des *Lev.* ausgesprochen ist, und der man dann auch, sobald aus der Ehe mit dem ersten Bruder Kinder hervorgegangen waren, folgte. Wie kommt es dann aber, dass D auf diese Regel selbst nirgends anspielt, und dass im *Lev.* von der Ausnahme nicht die Rede ist? Mir erscheint es unzweifelhaft, dass D *L* XVIII und XX nicht gekannt hat, und dass das Verbot der Ehe mit der Frau des Bruders in *L* XVIII und XX ein corollarium der priesterlichen Reinheitstheorie ist, das sich gegen die alte Sitte und gegen die sie bestätigende Thora richtete.

[7]) Die auf uns gekommene israel. Literatur ist zu wenig umfangreich, als dass man lediglich aus der Sprache und der Schreibweise mit Sicherheit das Alter irgend einer Schrift bestimmen könnte. Ausserdem war das *Deut.* auf diesem Gebiet eher tonangebend, als dass es von dem Stil der Periode, zu der es gehört, beherrscht worden wäre. Indess steht soviel fest, dass, im Allge-

meinen gesprochen, D mit Jeremia zusammengehört, nicht mit Jesaja oder mit Hosea oder mit Amos (vgl. § 10, A. 14, 16). Darin liegt eine indirekte Bestätigung der Beweisgründe, die für die Regierungszeit des Josia sprechen. Auf dieselbe Zeit weist der Abschnitt *Mich.* VI, 1—8 hin. Derselbe ist zwar nicht von D abhängig, wohl aber mehr als irgend ein andres Stück der älteren prophetischen Literatur in Stil und Schreibart deuteronomisch; er kennzeichnet sich durch die gleiche Innigkeit, durch die auch D's Ermahnungen sich auszeichnen; vgl. auch *Mich.* VI, 8 mit *D* X, 12. Man könnte den Verfasser dieses Abschnitts einen Vorläufer des D nennen. Das bleibt wahr, auch wenn derselbe dem Micha zugeschrieben wird, bekommt aber doch noch grössere Bedeutung, wenn wir uns genöthigt sehen, ihn mit Ewald u. A. auf einen Zeitgenossen des Manasse zurückzuführen. Siehe unten Hauptstück X.

Nach unsrer früheren Untersuchung enthält das *Deuteronomium* noch eine Anzahl Abschnitte, die dem Verfasser der in Cap. XII—XXVI (XXVII, 9, 10) überlieferten Gesetzgebung selbst zugeschrieben werden müssen: die paränetische Einleitung, Cap. V—XI, die Schlussrede, Cap. XXVIII, und die sehr kurzgefasste geschichtliche Erläuterung Cap. XXXI, 9—13 (§ 7, A. 5—11, 21). Wahrscheinlich war dies Alles bereits in das Gesetzbuch aufgenommen, als dasselbe zur Kenntniss des Josia kam und von diesem eingeführt wurde; abgeschrieben und veröffentlicht wurde es sicher nicht, ehe es diese Erweiterung erfahren hatte. Vermuthlich geschah dies kurz nach der Reformation in Josia's 18. Regierungsjahre. Die so vermehrte Ausgabe enthält wenigstens nichts, was uns hindern könnte, sie in diese Zeit zu setzen[8]).

[8]) Zu dem bereits in § 7, besonders in Anm. 21, zur Begründung dieser Ansicht Gesagten füge ich jetzt noch hinzu, dass eine Ausgabe des *Deut.* ohne den Dekalog als sehr unwahrscheinlich bezeichnet werden muss: stand derselbe wirklich in dem Ansehen, das ihm D zuschreibt, indem er Jahwe selbst ihn verkündigen lässt, so lag es nahe, dass er seine Gesetzgebung an ihn anknüpfte und als eine nähere Ausführung der darin niedergelegten Prinzipien darstellte, wie dies wirklich Cap. V, 1 ff., 24 ff. geschieht. Ueber Cap. XXVIII und XXXI, 9—13 siehe § 7, A. 21, wo zugleich nachgewiesen ist, dass der vorexilische Standpunkt hier ebensowenig wie in Cap. V—XXVI überschritten wird.

In der weiteren Geschichte des deuteronomischen Gesetzbuchs lassen sich im Allgemeinen zwei Perioden unterscheiden. Während der ersten stand dasselbe noch für sich allein da; im Anfang der zweiten wurde es mit den „prophetischen" Bestandtheilen zu einem Ganzen verbunden. In die erste Periode fällt ohne Zweifel die Hinzufügung der geschichtlichen Einleitung, Cap. I, 1—IV, 40, wozu Cap. XXXI, 1—8 gehört, vielleicht auch die Anknüpfung von Cap. XXIX, XXX[9]). Alles, was sonst das deuteronomische Gepräge trägt, muss in die zweite Periode gesetzt werden. Einzelne Abschnitte rühren möglicherweise von dem Redaktor her, der die deuteronomische Thora in

die „prophetische“ heilige Geschichte einschob, so Cap. XXVII, 1—8; XXXI, 24—30; XXXII, 44, 45—47; XXXIV, 4, 6, 7ᵃ, 11, 12, und die ursprüngliche deuteronomische Bearbeitung der Geschichtserzählung im Buch *Josua*[10]). Dagegen sind Cap. XXVII, 11—13, 14—26, ein Stück von *Jos.* VIII, 30—35 und noch einige andre nicht mit voller Sicherheit nachzuweisende deuteronomische Perikopen im Buch *Josua* als spätere Interpolationen anzusehen[11]).

Die Abschnitte *Deut.* I, 1—IV, 40; XXXI, 1—8; XXIX, XXX sind nach dem Beginn der babylonischen Gefangenschaft geschrieben, d. h. frühestens nach der Wegführung Jojachîn's im Jahre 597 v. Chr. (§ 7, A. 22 unter No. 4, 5). Zu der Zeit hatte die Verschmelzung des *Deuteronomium* mit der prophetischen Geschichtsüberlieferung noch nicht stattgefunden. Wann man zu dieser Vereinigung schritt, das lässt sich ebensowenig bestimmen wie das genaue Alter derjenigen Abschnitte, die noch später eingeschoben worden sind. Zur Zeit der Rückkehr der jüdischen Exulanten in ihr Vaterland jedoch (536 v. Chr.) kann das deuteronomisch-prophetische Werk in der Form vorhanden gewesen sein, in welcher es etwa ein Jahrhundert später mit den priesterlichen Bestandtheilen verbunden wurde[12]).

[9]) Vgl. § 7, A. 12—17, 22 unter No. 4, woraus sich sofort ergiebt, weshalb hier zwischen Cap. I, 1—IV, 40; XXXI, 1—8 und Cap. XXIX f. ein Unterschied gemacht wird. Wenn die Kapitel I ff. ganz sicher nicht dazu bestimmt sind, Cap. V ff. mit der vorhergehenden Geschichtserzählung zu verknüpfen, dann ist es auch nicht zu bezweifeln, dass sie hinzugefügt worden sind, als Cap. V ff. noch für sich allein stand: nach der Vereinigung mit JE, wodurch sie grösstentheils überflüssig wurden, können sie nicht gut aufgenommen worden sein. Dagegen ist es sehr wohl möglich, dass Cap. XXIX f. hinzugefügt worden ist, als die Verschmelzung mit JE bereits stattgefunden hatte. Aber auch in dem Fall würden die beiden Kapitel ein Zusatz, nicht zu dem combinirten deuteronomisch-prophetischen Werke (DJE), sondern zu der deuteronomischen Gesetzgebung und Paränese sein, so zu sagen eine modificirte Ausgabe der in Cap. XXVIII enthaltenen Schlussrede.

[10]) Vgl. § 7, A. 22 unter No. 1, 6; Anm. 20 unter No. 3; Anm. 25—31. Warum die oben angeführten Abschnitte dem Redaktor von D + JE zugeschrieben werden, lässt sich aus dem dort Gesagten leicht herleiten. *D* XXVII, 5—7ᵃ; XXXI, 14—23; XXXII, 1—43; XXXIV, 1ᵇ—3, 5, 7ᵇ, 10 sind, ebenso wie der ursprüngliche Bericht über die Eroberung und Vertheilung des Landes im Buch *Josua*, Bestandtheile von JE. Wenn sie sich gegenwärtig in Verbindung mit — oder aufgenommen in — Perikopen deuteronomischer Färbung finden, von denen einige offenbar dazu bestimmt sind, sie mit der deut. Thora in Zusammenhang zu bringen, so können wir diese Perikopen kaum einem Andern als dem Redaktor zuschreiben. Man beachte besonders die Erweiterung und Verschiebung von v. 5—7ᵃ in *D* XXVII, 1—8 und die Verse 24—30 in *D* XXXI, in denen gleicherweise „diese Thora“ und „dies Lied“ erwähnt und

den Israeliten ans Herz gelegt werden. Auch die Perikope *D* XXXII, 44, 45—47 dient in ihrer Weise der Redaktion von D + JE, während die deut. Zusätze im Buch *Josua* wirkliche Zusätze sind, die mit Rücksicht auf JE geschrieben und von Anfang an dazu bestimmt erscheinen, JE zu ergänzen und diese Urkunde, so weit es nöthig erschien, mit der deut. Thora in Einklang zu bringen.

[11]) Vgl. § 7, A. 22 unter No, 2, 3 und Anm. 30, 31. Wenn, wie an der betr. Stelle nachgewiesen worden ist, die Verse *D* XXVII, 11—13 auf einem Missverständniss von Cap. XI, 29—32 beruhen und infolge der Erwähnung des Ebal in v. 4 an dieser Stelle eingeschoben worden sind, so müssen sie auch einem jüngeren Interpolator zugeschrieben werden. Von derselben Hand ist dann die Perikope *J* VIII, 30—35 durch die Hinzufügung von v. 33 und durch die Worte „den Segen und den Fluch" in v. 34 erweitert worden, es sei denn, dass dies mit Rücksicht auf *D* XXVII, 11—13 von einem noch späteren Interpolator geschehen ist (vgl. § 16, A. 12). Weder der Verfasser noch der Bearbeiter von *J* VIII, 30—35 zeigt Bekanntschaft mit *D* XXVII, 14—26, welcher Abschnitt deshalb noch jüngeren Datums sein muss. In Betreff der doppelten deuteronomischen Bearbeitung von JE im Buch *Josua* kommen wir übrigens nicht weiter als bis zu der Anerkennung ihrer Realität und zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermuthungen über das gegenseitige Verhältniss der beiden Schriften. Vgl. § 7, A. 31.

[12]) Ueber den geschichtlichen Hintergrund von *D* I, 1—IV, 40; XXIX f. siehe § 7, A. 22 unter No. 4. Nun wir wissen, dass D¹ ein Zeitgenosse des Josia war, kann es uns keineswegs befremden, dass seine Nachfolger, die Verfasser von Cap. I—IV und XXIX f., den Anfang der Gefangenschaft, sei es nun das Jahr 597 oder 586 v. Chr., hinter sich haben. Mit der Geschichtsanschauung in Cap. I—IV und den antiquarischen Glossen, mit welchen ihr Autor die Rede des Moses erläutert (§ 7, A. 13), stimmt diese Zeitbestimmung vollkommen überein. — Die Vereinigung von JE mit D muss also wohl exilischen, wenn nicht nach-exilischen Ursprungs sein. Der Zeitpunkt jedoch, in welchem sie zu Stande kam, ist ebensowenig genau zu bestimmen wie das Alter der oben (Anm. 11) nachgewiesenen späteren Interpolationen. Indessen ist es an sich wahrscheinlich, dass JE und D nicht lange gesondert neben einander bestanden haben. D war von Anfang an darauf angelegt, sich an JE anzuschliessen; die geschichtliche Einleitung, Cap. I, 1—IV, 40, war zwar aus JE entnommen, machte aber die ausführlicheren Berichte von JE nicht überflüssig; die Nothwendigkeit einer deuteronomischen Erweiterung von JE im Buch *Josua* musste sich bald fühlbar machen. Aus allen diesen Gründen muss man der Ansicht sein, dass die Entstehung von JE + D noch in die Gefangenschaft fällt, wo diese Urkunde auch besser am Platze ist als in den Jahren nach 536 v. Chr. Wenn wir auf diese Weise annehmen können, dass die heimkehrenden Exulanten JE + D aus Babylonien mitbrachten, so wird uns auch die Redaktion des Hexateuch in seiner ganzen Ausdehnung — worüber in § 16 das Nähere — vollkommen verständlich.

§ 15. Fortsetzung.

D. Geschichte der priesterlichen Gesetzgebung und Geschichtsschreibung.

In Betreff der priesterlichen Gesetzgebung erhielten wir in § 12 das vorläufige Resultat, dass dieselbe im Jahre 444 v. Chr. oder unmittelbar danach von Esra und Nehemia in Judäa eingeführt worden ist und nicht lange vorher schriftlich aufgezeichnet worden sein kann. Die genauere Untersuchung der priesterlichen Bestandtheile des Hexateuch, zu der wir jetzt übergehen, wird zu zeigen haben, ob dies Ergebniss durch die dagegen erhobenen Bedenken zweifelhaft gemacht wird, in welchem Verhältniss es zu den Resultaten der kritischen Analyse in § 6 steht, und ob es im Zusammenhang hiermit genauerer Bestimmung fähig ist.

Es steht fest, dass die Priester Jahwes von uralter Zeit her mündlich Thora gegeben, d. h. den Willen Jahwes dem Volke, das sie um ihren Rath anging oder ihre Vermittlung anrief, verkündigt haben. Diese priesterliche Thora betraf natürlich in erster Linie die Verehrung Jahwes (2 *Reg.* XVII, 27, 28), ausserdem aber auch das Recht im weitesten Sinne des Worts und dementsprechend die persönlichen und sozialen Pflichten der Israeliten[1]). An der Kenntniss der Grundsätze, die den Aussprüchen der Priester über die letztern Punkte zu Grunde lagen, hatten auch die lokalen Richter Interesse. Es kann daher durchaus nicht auffallen, wenn, als um das 8. Jahrhundert v. Chr. eine israelitische Literatur entstand, auch die Rechtsgrundsätze und die mit denselben nah verwandten sittlichen Vorschriften, einschliesslich der Ermahnungen zur Beobachtung der religiösen Pflichten, schriftlich aufgezeichnet wurden. Dass dies wirklich geschah, erfahren wir von Hosea (Cap. VIII, 12); es würde aber auch abgesehen von seinem Zeugniss aus dem Bundesbuch, aus den übrigen Quellen des Deuteronomisten und aus dem deuteronomischen Gesetz selbst gefolgert werden können, die schwerlich ohne Mitwirkung von Priestern Jahwes und jedenfalls auf Grund der durch dieselben bewahrten Ueberlieferung niedergeschrieben worden sind[2]). Auch die im engern Sinn priesterlichen Gesetze des Pentateuch enthalten Bestimmungen, die in den eben angeführten Sammlungen wohl am Platze sein dürften und die, sei es nun in ihrer gegenwärtigen oder in einer ursprünglicheren Form, schon vor Josia's Reformation aufgezeichnet worden sein können[3]). Eine schriftliche Ordnung des Cultus hat indess in der vor-deuteronomi-

schen Zeit nicht existirt. Und wäre es der Fall, so würde doch keinesfalls der Ordnung, die uns in den Büchern *Exodus—Numeri* vorliegt, ein so hohes Alter zugeschrieben werden können. Ihre Existenz vor der babylonischen Gefangenschaft wird durch das Zeugniss der israelitischen Literatur ausgeschlossen und lässt sich überdies nicht mit ihrem Verhältniss zum *Deuteronomium* vereinigen, mit dem sie nicht gleichzeitig sein, dem sie aber auch ebensowenig chronologisch vorangegangen sein kann[4].

[1]) Vgl. § 10, A. 4. Zu den dort angeführten Beweisstellen aus den Schriften der Propheten ist hier 2 *Reg.* XVII, 27, 28 hinzugefügt, wo das „Lehren" der Priester in unmittelbaren Zusammenhang gebracht wird mit der Frage, „wie sie" — die assyrischen Kolonisten — „Jahwe verehren (oder ihm dienen) sollten". Wir unterscheiden aus guten Gründen den Cultus und das Recht, dürfen aber nicht vergessen, dass beide keineswegs im Gegensatz zu einander stehen. Daher kommt es denn auch, dass die sogleich (Anm. 2) anzuführenden Gesetzsammlungen, obwohl sie den Cultus nicht regeln, doch auf denselben bezügliche Vorschriften enthalten, indem sie die Pflichten des Israeliten auch gegen Jahwe in seinem Heiligthum bestimmen. Siehe z. B. *E* XXII, 19, 28—30; XXIII, 13, 14—19; *Deut.* passim.

[2]) Ob die Verfasser dieser Gesetzbücher selbst Priester waren, lässt sich nicht bestimmen. Aber dass der Deuteronomist zu der jerusalemischen Priesterschaft in Beziehung stand, ergiebt sich deutlich nicht nur aus Cap. XXIV, 8, sondern auch besonders aus Cap. XVII, 18; XXXI, 9. In Cap. XIV, 3—21 nimmt er sogar eine priesterliche Thora über reine und unreine Thiere in sein Gesetzbuch auf (§ 14, A. 5).

[3]) Vgl. die Parallelen zwischen dem *Deut.* und *L* XVIII—XX in § 14, A. 6. Ausser diesen finden sich in den priest. Gesetzen noch andre Vorschriften und Ermahnungen desselben Charakters: *L* XIX, 3, 4, 11, 12, 14, 16—18, 20; XX, 9; XXIV, 10—23; XXV, 17, 35—38. Wenn man die Ansicht Dillm.'s (*EL* S. 373 ff., 533 ff.), dass speziell den Kapiteln *L* XVII—XXVI ein „uraltes sinaitisches Gesetzbuch" zu Grunde liege, mit der nöthigen Reserve aufnimmt und auf Verordnungen wie die oben angeführte einschränkt, so wird sie discutirbar: die in P aufgenommenen priesterlichen Gebote dieser Art können ebenso alt sein wie z. B. die Vorschriften des Bundesbuchs; ob sie aber wirklich schon so früh aufgezeichnet worden sind, das bedarf, auch im Zusammenhang mit der Umgebung, in welcher sie sich finden, noch einer besondern Untersuchung. Siehe unten Anm. 8.

[4]) Ich stütze mich hier auf die in § 10, 11 gewonnenen Resultate und ziehe aus denselben weitere Folgerungen. Dort ist nachgewiesen, dass (auch noch die späteren, aber vor Allem) die vor-exilischen Propheten und Geschichtsschreiber eine — und speziell die uns überlieferte — Ceremonialgesetzgebung nicht kennen. Siehe besonders § 10, A. 3, 13, 15, 17, 25; § 11, I—IV, S. 190—202. Damit stimmt vollkommen überein, dass D und seine Nachfolger wohl die Geschichtsberichte und Gesetze von JE, aber nicht die von P^2 voraussetzen bzw. in ihrem Sinn bearbeiten und erweitern (§ 9, A. 6—9); ebenso, dass die Vorstellung von geschichtlichen Ereignissen bei P^2 weniger glaubwürdig und

deshalb jünger zu sein scheint, als die von D getheilte des JE (§ 9, A. 11). Die meisten dieser Argumente sind freilich negativ und gründen sich nur auf das Stillschweigen über die Ceremonialgesetzgebung und die damit zusammenhängenden geschichtlichen Ueberlieferungen, aber ihr Zusammentreffen macht sie doch wirklich beweiskräftig. Ausserdem werden sie durch eine Reihe von Erwägungen positiver Art unterstützt, die weiter unten in diesem Paragraphen zur Sprache kommen. Hier, wo es sich um die Frage handelt, ob die priesterliche Gesetzgebung vor-exilisch sein kann, ist ihr Verhältniss zum *Deut.* ausschlaggebend. Wir kennen dasselbe bereits aus dem in § 3, A. 14—19, 21 angestellten Vergleich deut. und priesterlicher Gesetze. Dort ergab sich nur, dass diese Gesetze nicht miteinander zu vereinigen sind und nicht aus derselben Zeit herstammen können. Nach der in § 11 angestellten Untersuchung überzeugen wir uns leicht, dass das deut. Gesetz sich in keinem Fall als eine spätere Modifikation des priesterlichen auffassen lässt, während umgekehrt das letztere oft als eine Entwicklung oder Correctur des ersteren angesehen werden kann und bisweilen sogar in dieser Weise aufgefasst werden m u s s. Soviel steht fest:

a (§ 3, A. 14). Die Gesetze, in welchen das eine Heiligthum vorausgesetzt wird, sind jünger als diejenigen, welche dasselbe als etwas Neues hinstellen (*D* XII, 8) und mit unverkennbarem Nachdruck zum Besuch desselben ermahnen. Das einzige priesterliche Gesetz, das auf Centralisation des Cultus dringt (*L* XVII, 1—9) und also eine Ausnahme von der Regel bildet, steht doch zum *Deut.* in dem gleichen Verhältniss (§ 14, A. 6).

b (§ 3, A. 15). Während bei der Annahme, dass die priest. Festgesetzgebung älter ist als die deuteronomische, das Stillschweigen der letztern über den Versöhnungstag ganz unerklärlich ist, kann die priest. Siebenzahl der heiligen Zeiten sich sehr wohl aus der deut. Dreizahl entwickelt haben, wofür die (heilige) Siebenzahl selbst unmittelbar spricht, ebenso wie die Ungleichartigkeit der durch dieselbe zusammengefassten hohen Feste. Siehe jedoch weiter unten Anm. 8 und 17.

c (§ 3, A. 16). Man braucht die priest. Bestimmungen über die Priester und Leviten und über die beiderseitigen Rechte und Pflichten nur zu lesen, um sich zu überzeugen, dass D[1] sie nicht hätte ignoriren können, w e n n e r s i e g e k a n n t h ä t t e. Umgekehrt ist es nichts Auffallendes, dass eine Berechtigung, die anfangs auch Andern zustand, auf e i n e Familie eingeschränkt wird. Ueberdies aber lässt es sich in diesem Fall geschichtlich nachweisen, was zu dieser Einschränkung Anlass gegeben hat und auf welche Weise sie zu Stande gekommen ist. Siehe unten Anm. 15.

d (§ 3, A. 17). Wenn es mit dem Unterschiede zwischen Priestern und Leviten in dieser Weise steht, dann muss über die Zuweisung der Zehnten an die Letztern ähnlich geurtheilt werden: dieselbe ist jünger als die deut. Verordnung, nach welcher diese Zehnten zu Opfermahlzeiten bestimmt sind. Abgesehen von dieser Erwägung würde doch immer die Darbringung der Zehnten a n J a h w e für das Original gehalten werden müssen, die Zuweisung derselben a n d i e D i e n e r d e s H e i l i g t h u m s aber für eine spätere Modifikation: die Folge dieser beiden Vorschriften umzukehren würde gegen alle Analogie sein. Siehe auch unten Anm. 16.

e (§ 3, A. 18). Aus denselben Gründen sind die priest. Gesetze über die

Erstgeburt vom Vieh jünger als die deuteronomischen. Daran kann um so weniger gezweifelt werden, als sich aus *E* XIII, 13a; XXXIV, 20a vgl. mit *N* XVIII, 15 f.; *L* XXVII, 27 (die Erstgeburt unreiner Thiere) unwidersprechlichlich ergiebt, dass auch in Israel die Priester auf Vermehrung ihrer Einkünfte bedacht waren und die Gesetzgebung derselben dienstbar machten.

f (§ 3, A. 19). Dass das Gesetz über die Priester- und Levitenstädte, *N* XXXV, 1—8, zunächst, nach *J* XXI, 1—40, zur Ausführung gebracht und dann wieder bei Seite gesetzt sein sollte, ist so gut wie undenkbar. Dagegen ist dies Gesetz, wenn man es als ein Postulat im Interesse des Tempelpersonals betrachtet, um so erklärlicher, je weniger die Verhältnisse der Leviten, wie wir sie aus dem *Deut.* kennen lernen, zufriedenstellende sind. Es steht dann auf einer Linie mit den Verordnungen des Ezechiel, worüber in Anm. 16 das Nähere.

g (§ 3, A. 21). Ueber das Verhältniss von (*E* XXI, 1—6;) *D* XV, 12—18 und *L* XXV, 39—43 lässt sich in utramque partem streiten, so lange man die beiden Gesetze an und für sich ins Auge fasst. Wenn man aber berücksichtigt, dass dass das Jubeljahr nur bei P[2] erwähnt wird (vgl. § 11, A. 24), dass das sich auf dasselbe beziehende Gesetz die Levitenstädte kennt (*L* XXV, 32—34) und sich einerseits als Erleichterung der in *E* XXI, 1—6; *D* XV, 12—18 gegebenen Verordnung — die in der Praxis auf Schwierigkeiten stiess, *Jer.* XXXIV, 8—22, vgl. § 11, A. 24 —, andrerseits als die äusserste Consequenz des Sabbatgebots und als eine zur Ausführung ungeeignete Theorie herausstellt, dann kann man nicht mehr zweifelhaft sein, es für jünger als *D* XV, 12—18 zu halten. Vgl. auch Anm. 18.

Unsre weitere Untersuchung hat sich nun auf die Thatsachen, welche die Analyse der priesterlichen Bestandtheile in § 6 klargestellt hat, zu stützen. Es stellte sich heraus, dass diese Bestandtheile weder von derselben Hand noch aus derselben Zeit herstammen. Von der grossen Menge der priesterlichen Gesetze und der damit zusammenhängenden geschichtlichen Ueberlieferungen unterscheidet sich sofort die Gesetzgebung, von der wir in *Lev.* XVII—XXVI Fragmente haben, und die hier zuerst in Betracht kommt, weil sie, wie bereits vorläufig nachgewiesen wurde (§ 6, A. 24—28), älter ist als ihre Umgebung in *Lev.* XVII—XXVI und den benachbarten Kapiteln. Obwohl es uns nicht gelingen will, die Fragmente dieser Gesetzgebung (P[1]) überall mit voller Sicherheit von den jetzt damit verbundenen Elementen zu sondern, so sind doch ihre unzweifelhaften Ueberreste zahlreich genug, um uns die Bestimmung ihres Charakters und ihres Alters zu ermöglichen[5]). Sie ist nicht uno tenore niedergeschrieben, sondern eine S a m m l u n g von — allerdings nah unter einander verwandten — Bestimmungen, die ein Redaktor vereinigt und mit einer eigenen Umrahmung versehen hat[6]). Mehr noch als in den andern priesterlichen Gesetzen tritt darin die Idee der Heiligkeit in den Vordergrund, so dass man sie nicht ohne Grund „die Heiligkeitsgesetzgebung“ genannt

hat[7]). Für die Bestimmung ihres Alters kommt vor Allem ihr Verhältniss zum *Deuteronomium* in Betracht. Sie ist augenscheinlich jünger, steht aber D doch nicht so fern wie die Gesetze von P^2; das zeigt sich am deutlichsten in ihren Vorschriften über die Feste; andre Vergleichspunkte sind nicht so unzweideutig, sprechen aber doch auch für dieses Verhältniss[8]). Ferner legt unsre Gesetzgebung selbst in Betreff ihrer Entstehungszeit Zeugniss ab: ihre Data, aus denen sich etwas Bestimmtes folgern lässt, weisen uns auf die babylonische Gefangenschaft hin[9]). Zu einer noch genaueren Zeitbestimmung führt uns endlich der Vergleich mit Ezechiel. Die Berührungspunkte zwischen diesem Propheten und P^1 sind so zahlreich und in die Augen fallend, dass K. H. Graf und in seinen Spuren einige Andre ihn für den Autor bzw. für den Redaktor unsrer Gesetzsammlung gehalten haben. Aber mit Unrecht. Von den Unterschieden, die sich neben der Uebereinstimmung zeigen, kann man bei dieser Hypothese keine Rechenschaft geben; auch dann nicht, wenn man annimmt, dass Ezechiels Prophetieen, insbesondere Cap. XL—XLVIII, und die von ihm aufgestellten Gesetze nicht gleichzeitig seien, sei es nun, dass man diese jenen oder jene diesen vorangehen lässt. Insofern die Uebereinstimmung zwischen Ezechiel und P^1 der Erklärung bedarf, findet sie dieselbe in der Annahme, dass P^1 den Priesterpropheten kannte, sich ihm anschloss und in seinem Geiste weiter arbeitete. Daraus ergiebt sich dann, dass die „Heiligkeitsgesetzgebung" in der zweiten Hälfte, vermuthlich kurz vor dem Ende der babylonischen Gefangenschaft, entstanden ist, — eine Zeitbestimmung, gegen die kein einziges gegründetes Bedenken vorgebracht werden kann[10]).

[5]) Vgl. § 6, A. 26, 27 und L. Horst, *Lev. XVII—XXVI und Hesekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik* (Colmar, 1881). Bei dem Aufsuchen der Ueberreste von P^1 wendet die Kritik ein doppeltes Kriterium an: Die Abschnitte, welche a. offenbar nicht zu P^2 oder der späteren Erweiterung dieser Schrift gehören, und die b. mit der Schlussrede *L* XXVI, 3—45 nach Form und Inhalt verwandt sind, werden mit grosser Wahrscheinlichkeit P^1 zugeschrieben. Dementsprechend erkennen wir diese Urkunde ohne Zweifel in *L* XVIII wieder; ferner in *L* XIX, ausgenommen v. 2ª (wo "כל־עדת בני" auf P^2 hinweist) und v. 21, 22 (Zusatz zu v. 20 und Spuren von P^2's Sprachgebrauch); in Cap. XX (ausgenommen die Worte in v. 2: „und des Fremdlings, der in Israel wohnt", die von P^2 herstammen); in XXVI, 1, 2 (welche Verse allerdings mit dem Vorhergehenden und Folgenden nicht zusammenhängen, aber doch alle die Eigenthümlichkeiten von P^1 zur Schau tragen). In Betreff dieser Kapitel und Verse herrscht unter den Kritikern grosse Uebereinstimmung. Wenn Kayser (*Das vorexilische Buch* u. s. w. S. 69) und Horst (a. a. O. S. 19) auch noch *L* XIX, 5—8 P^1 absprechen und v. 6—8 für eine Interpolation aus *L* VII,

17, 18 halten, so übersehen sie, dass in *L* VII, 15—18 ein Unterschied zwischen Lobopfern und gewöhnlichen Dankopfern gemacht wird, der sich in *L* XIX, 5—8 nicht findet und also dem Verfasser dieser Verse nicht bekannt gewesen sein kann; dieselben sind daher von *L* VII, 17, 18 unabhängig; stimmen sie trotzdem formell damit überein, so ist das ein Zeichen, dass der Autor von *L* VII sie kannte und übernahm, aber auch zugleich ergänzte. Vgl. § 6, A. 28. b. — Nicht so einfach ist die Ausscheidung von P^1 aus *L* XVII, XXI—XXV. Ueber *L* XVII vgl. § 6, A. 28. a., Dillm. (S. 535) und Horst (S. 14—17). Der Letztre rechnet zu P^1 das Verbot der Opfer an andern Orten als bei Jahwes Wohnung (v. 3—7 z. T.), der Opfer, die andern Göttern als Jahwe dargebracht werden (v. 8 f.), und des Blutgenusses (v. 10—14); zu P^2 das Verbot, Rinder und Schafe anderswo als am ôhel mo'éd zu schlachten (v. 3—7 z. T.) und teréfa und nebéla zu essen (v. 15 f.). Aber eine derartige Vertheilung der Verse 3—7 will nicht gelingen, und in v. 8 f. und 10—14 fehlen ebensowenig an P^2 erinnernde Züge (die Gleichstellung der Israeliten und der gérîm; der Eingang des ôhel mo'éd), wie in v. 15 f. Spuren von P^1 (נשא עונו). Bei einer derartigen Vermengung zweier Urkunden, wie sie sich hier zeigt, lässt sich in Betreff der ursprünglichen Gestalt beider nichts mit Sicherheit bestimmen. — Von *L* XXI, XXII glaube ich P^1 zuweisen zu sollen: XXI, 1^b—9; 10^a (bis מאחיו), 11, 12 (z. T.), 13—15; 16, 17^b—20, 21 (ausser „aus dem Samen Aarons, des Priesters"), 22 (nur die Worte „das Brot seines Gottes soll er essen"), 23 (ausser „dem Vorhang soll er sich nicht nahen"); XXII, 8, 9, 10—14 (der letzte Vers vielleicht nach P^2 umgearbeitet); 15, 16; 26—28; 31—33, — während ich in XXII, 1—7 nur vereinzelte Spuren dieser Gesetzgebung finden kann; alles Uebrige ist aus oder nach P^2 hinzugefügt, insbesondere die wiederholte Erwähnung Aarons und seiner Söhne, wie dies u. a. XXI, 17, 21 aus der Wortstellung hervorgeht; ferner die Bestimmungen über temporäre Unreinheit, XXII, 1—7; die nach Form und Inhalt P^2 verwandten Vorschriften in XXII, 17—25; endlich auch v. 29, 30 (= *L* VII, 15, 16, abweichend von *L* XIX, 5—8; siehe oben). Vgl. Horst S. 20—24, mit dem ich hier fast durchgängig übereinstimme. — Wenn wir von *L* XXIII v. 9—22 und v. 39—43 P^1 zuschreiben, so ist das a potiori geurtheilt. Denn auch in diesen Versen kommen hier und da die eigenthümlichen Vorstellungen und Ausdrücke zum Vorschein, die die übrigen Verordnungen in diesem Kapitel (aus P^2) kennzeichnen. Man bemerke עצם היום הזה (v. 14, 21); מקרא קדש, מלאכת עבדה u. s. w. (v. 21). Ausserdem scheinen die Verse 18—20 aus *N* XXVIII, 27, 29 interpolirt zu sein, und auch die Verse 39—43 machen uns nicht den Eindruck der Ursprünglichkeit. Vgl. § 6, A. 28 und unten Anm. 8. — In *L* XXIV, 15—22 erkennen wir ohne Schwierigkeit P^1 (v. 15 נשא חטאו; v. 19 עמית; v. 22 אני יהוה אלהיכם), aber auch in diesem Abschnitt scheint Einzelnes (v. 16, 22 die Gleichstellung der gérîm und der Eingebornen) nach oder aus P^2 angebracht zu sein. — Was endlich *L* XXV anlangt, so gehören v. 1—7 und 18—22 ohne Zweifel zu P^1; in dem übrigen Kapitel kommen die gewöhnlichen Kennzeichen der „Heiligkeitsgesetzgebung" nur sporadisch zum Vorschein, speziell in v. 14, 17, 39^b, 40^a, 43, 46^b, 53, 55 (vgl. Horst S. 27—30). Siehe hierüber § 6, A. 28 und unten Anm. 18.

Nichts ist natürlicher, als dass die Ueberreste von P^1 der dazu gehörigen Schlussrede *L* XXVI, 3—45 unmittelbar vorhergehen und sich also in *L* XVII

bis XXVI bei einander finden. Nichtsdestoweniger ist es möglich und sogar a priori keineswegs unwahrscheinlich, dass auch ausserhalb dieses Complexes Fragmente aus P^1 vorkommen. Wirklich hat man, indem man besonders vom Sprachgebrauch ausging, solche zerstreuten Ueberreste zu finden gemeint in *E* XXIX, 38—46 (oder wenigstens in v. 45, 46); XXXI, 12—14^a; *L* V, 21—22 (Dillm. auch noch in *L* II; V, 1—7, 21—26; VI, VII; siehe unten Anm. 6); X, 9—11; XI, 1—23, 41—47; XIII, 2—44; 47—58; XIV, 34—45, 48; *N* III, 11—13; X, 9, 10; XV, 37—41; wohl auch noch in *E* VI, 6—8; XII, 12^b und in einigen andern priesterlichen Ueberlieferungen. Vgl. Horst S. 32—36 und die dort angeführten Autoren. Es macht sich in der That in einigen dieser Abschnitte eine gewisse Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauch von P^1 bemerklich. So ist die Formel „Ich bin Jahwe“ oder „Ich, Jahwe, bin dein Gott“ (*E* XXIX, 46; XXXI, 13; *L* XI, 44, 45; *N* III, 13; X, 10; XV, 41; *E* VI, 6—8; XII, 12^b) eine von P^1's Eigenthümlichkeiten, obwohl sie ihm nicht ausschliesslich eignet (vgl. *E* XX, 2; *D* V, 6). Das Wort עמית, *L* V, 21, gehört gleichfalls zu seiner Terminologie (*L* XVIII, 20; XIX, 11, 15, 17; XXIV, 14, 15, 17). Auch muss zugegeben werden, dass die Forderung der Heiligkeit, die eins der am meisten in die Augen fallenden Kennzeichen von P^1 ist (vgl. Anm. 7), ebenfalls in einigen der angeführten Abschnitte erhoben wird (*E* XXIX, 44; XXXI, 13; *L* XI, 44, 45; *N* XV, 40). Es fragt sich indessen, ob diese Momente hinreichend sind, um uns zu veranlassen, die bezeichneten Perikopen P^1 zuzuschreiben. Die betreffenden Erscheinungen lassen sich auch durch die Annahme erklären, dass die Verfasser P^1 kannten und sich an ihn anschlossen (vgl. Anm. 12 ff.). Nur an den Stellen, wo verschiedene Berührungspunkte zusammentreffen und ausserdem der Zusammenhang für eine Entlehnung anderswoher spricht, erhält die Herleitung aus P^1 grössere Wahrscheinlichkeit. Das ist der Fall bei *L* XI, 44, 45 (womit die Verse 1—23, 41—43, 46, 47 zusammenhängen) und bei *N* XV, 37—41. In Bezug auf die erstgenannte Thora könnte man meinen, dass sie *L* XX, 25 angekündigt sei; die letztre unterscheidet sich sehr scharf von den Verordnungen in *N* XV, 1—36 und hat sicher nicht den gleichen Ursprung wie diese.

Besondre Erwähnung verdient die Ansicht von P. Wurster, *zur Charakteristik des Priestercodex und Heiligkeitsgesetzes* (*ZatW.*, 1884, S. 112—133). Derselbe sucht nachzuweisen, dass gleich in *L* XI—XV — die nur durch *L* XVI von XVII ff. getrennt sind — die ältesten, später umgearbeiteten und erweiterten Bestandtheile — nämlich *L* XI, 1—7, 9—23, 41, 42, 46, 47; XIII, 1—46^a; XIV, 1—8^a — von P^1 herstammen, und findet diese Urkunde auch weiter in *N* V, 11—31; VI, 2—8 wieder. Siehe a. a. O., S. 123—127, und über die Hinzufügung von *N* VI, 9—12, 13—21 S. 129—133. In der That sind dies eigenthümliche Thorôth, die P^2 und dessen Nachfolger nicht geschrieben, sondern aufgenommen haben. Es fehlt ihnen auch nicht ganz an verwandtschaftlichen Beziehungen zu P^1. Doch sind dieselben nur in *L* XI so stark, dass der Kern dieses Kapitels, wie oben geschehen, mit Wahrscheinlichkeit P^1 zugeschrieben werden kann. Zu einer Vertheilung von *N* VI, 1—21 auf zwei Autoren liegt m. E. kein Anlass vor: auch schon in v. 2—8 wird vorausgesetzt, dass das Nasiräatsgelübde temporär ist (v. 4—6, 8).

6) Es erscheint zunächst gewagt, in Betreff einer Gesetzsammlung, die wir doch nur fragmentarisch besitzen, eine so bestimmte Behauptung auszusprechen;

in der That aber ist es nur durchaus natürlich, dass u. a. Wellh., Kayser, Horst in dieser Hinsicht übereinstimmen. Mit Recht hat schon Graf (*gB.* S. 76 f.) bemerkt, dass *L* XVIII und XX nicht von ein und derselben Hand herrühren können; die gewöhnliche Auffassung, wonach hier die Strafen für die dort verbotenen Handlungen bestimmt werden, ist nicht richtig; es sind zwei von einander unabhängige, wenn auch im Wesentlichen parallele Thorôth über ein und denselben Gegenstand. Auf Grund des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden Kapitel werden wir nun auch bereit sein, *L* XXI, XXII einem andern Verfasser, als ihn z. B. Cap. XIX hat, zuzuschreiben: sie sind viel nüchterner im Ton und viel schlichter, als es der Fall sein würde, wenn der Verfasser von Cap. XIX den Gegenstand behandelt hätte. Ausserdem hängen die einleitenden und zusammenfassenden Ermahnungen *L* XVIII, 1—5, 24—30; XIX, 37; XX, 22—27; XXII, 31—33; XXV, 18—22 mit den folgenden bzw. vorhergehenden Vorschriften nicht so eng zusammen, dass sie den gleichen Ursprung mit denselben haben müssten. Es liegt vielmehr nahe, sie dem Autor der Rede *L* XXVI, 3—45 zuzuschreiben, mit der sie im Stil und Sprachgebrauch grosse Uebereinstimmung zeigen. Vgl. § 6, Anm. 26 und *L* XXV, 19, 22 mit XXVI, 4, 10, 20.

Aus dem Obigen ergiebt sich, dass die Hypothese Dillmann's in Betreff des Ursprungs von *L* XVII ff. unannehmbar ist. Sie kommt darauf hinaus, dass es in Israel ein uraltes sinaitisches Gesetzbuch — das mit dem Buchstaben S bezeichnet wird — gab, aus dem spätere, aber doch immer vorexilische Schriftsteller geschöpft haben, u. a. D, aber bereits vor ihm P^2 und J (der Deutlichkeit halber gebrauche ich meine eigenen Abkürzungen). S in seiner von P^2 übernommenen und überarbeiteten Gestalt (also SP^2) liegt *L* II; V, 1—7, 21—26; VI, VII zu Grunde; in der Bearbeitung durch einen andern, späteren Gesetzgeber bildet es die Grundlage von *L* IV (*EL.* S. 373 ff.). In *L* XI hat R zwei Ausgaben von S benutzt, ausser SP^2 auch die von J (d. h. also SJ), welcher letztern v. 41—44ᵃ und v. 1—23 grösstentheils entlehnt sind, während v. 24—40 und v. 44ᵇ—47 grösstentheils aus SP^2 herstammen (S. 480 f.). In ähnlicher Weise sind die Kapitel *L* XVII ff. entstanden, indem sie R theils aus SP^2, theils aus SJ entnommen hat. *L* XVII hat SP^2 zur Quelle, v. 4—7 aber auch SJ (S. 535 ff.); *L* XVIII liegt gleichfalls SP^2 (S. 541 f.) zu Grunde, ebenso *L* XIX, 20—22, 30—36, während der Rest dieses Kapitels und *L* XX, ausser einigen Zügen aus SP^2, von SJ herrühren (S. 550, 560). Auch in *L* XXI, XXII findet sich dasselbe Verhältniss: in XXI, 1—15, 16—24 schliesst sich R hauptsächlich an SJ, in XXII dagegen durchgängig an SP^2 an (S. 563 ff.). Hingegen stammen *L* XXIII, XXIV durchweg von P^2 her, der sich allerdings in XXIII, 9—22, 39—43; XXIV, 15—22 Bestimmungen von S angeeignet hat (S. 575 f., 596 f.). Fast das Gleiche gilt von *L* XXV; XXVI, 1, 2; doch entnahm R hier auch einige Verse, XXV, 18—22; XXVI, 1, 2, aus J (S. 602 f.). Der Abschnitt *L* XXVI, 3—45 endlich ist J's Werk, seine Schlussermahnung zu den Gesetzen, die er aus S übernahm, aber durchweg und besonders in v. 32—45 von einem jüngeren prophetischen Schriftsteller interpolirt (S. 619 ff.). *L* XXVII rührt von P^2 her, der sich indess an S anschliesst und einzelne Bestimmungen aus dieser Urkunde übernimmt (S. 636 f.). Welche Abschnitte im Buch *Numeri* und im *Deuteronomium* nach Dillm. direkt oder indirekt aus S entlehnt sind, das wird sich erst später, beim Erscheinen seines Commentars für die Bücher *Num.—Jos.*, herausstellen.

Im Anschluss an die meistentheils überzeugenden Einwände von Horst (S. 36—47) und Kayser (*JpTh*, 1881, S. 648—665) bemerke ich zu dieser Hypothese Folgendes. Man wird nicht gut behaupten können, dass sie sich durch Einfachheit oder innere Wahrscheinlichkeit empfiehlt. Sie ist im Gegentheil so complicirt als möglich. Zwei Bearbeitungen ein und desselben Gesetzbuchs liegen dem Redaktor vor und werden abwechselnd von ihm gebraucht, so dass er mehrfach in Wiederholungen verfällt und mit sich selbst in Widerspruch geräth. Andrerseits geht er sehr selbständig mit seinen Urkunden um und lässt wesentliche Abschnitte derselben fort (*EL* S. 550). Eine derartige Vorstellung von dem Entstehen der Kapitel *L* XVII ff. könnten wir uns nur dann gefallen lassen, wenn sie durch die Thatsachen geradezu gefordert würde. Das ist aber nicht der Fall. Dillm. geht von *L* XVIII—XX aus (S. 540 f.) und baut auf dem dort gewonnenen Resultat weiter fort. Aber schon bei diesen Kapiteln gelingt es ihm nicht, die Benutzung der beiden Bearbeitungen (SP² und SJ) nachzuweisen. Wohl zeigt sich deutlich, dass der Abschnitt *L* XVIII—XX von einem Sammler zusammengefügt und bearbeitet worden ist, ebenso dass später einzelne fremde Bestandtheile in denselben aufgenommen sind (siehe oben!), aber nicht, dass die Ueberlieferungen, aus welchen der Sammler schöpfte, aus ein und derselben Quelle herrühren; auch nicht, dass P², wo in *L* XVIII—XX seine Hand — oder die eines seiner Nachfolger — zum Vorschein kommt, als Commentator eines andern Gesetzes auftritt, das nb. des Oefteren mit seinen eignen Vorschriften streitet; am allerwenigsten aber, dass neben diesem vermeintlichen P²S ein JS steht, d. h. eine Bearbeitung von S im prophetischen Sinn, die von J oder einem Gesinnungsgenossen desselben herrührt. Gerade für diesen Theil der Hypothese, der doch sehr wenig innere Wahrscheinlichkeit für sich hat, fehlen die Beweise gänzlich. — Indess liegt der Nachdruck der Hypothese nicht auf der doppelten Bearbeitung ein und derselben Urkunde, sondern auf dem hohen Alter dieser Urkunde selbst. Dillm. würde P²S und JS gern preisgeben, wenn S als „uralt" anerkannt würde. Aber auch umgekehrt: wer die beiden Bearbeitungen annimmt, ist eben damit noch nicht zu dem Zugeständniss genöthigt, dass ihr Original aus den frühesten Zeiten stammt. Das hohe Alter von S müsste erst noch bewiesen werden, und — wird nicht bewiesen. Die israelitische Literatur zeugt nicht für, sondern gegen dasselbe. Ueber das Verhältniss von D zu S in *L* XVIII—XX siehe § 14, A. 6, und zu S in *L* XXIII unten, Anm. 8; ferner Anm. 9 und 10. Durch die Thatsachen, auf welche dort die Aufmerksamkeit gelenkt wird, wird diese Behauptung hohen Alters und eben damit zugleich die Hypothese Dillm.'s in ihrer ganzen Ausdehnung widerlegt.

⁷) Die Bezeichnung stammt von Klostermann (*Zeitschr. f. luth. Theol.* 1877, S. 416) und ist nicht ohne Grund von Andern angenommen worden. Ihre Angemessenheit ergiebt sich u. a. aus *L* XIX, 2; XX, 7, 8, 26; XXI, 6—8, 15, 23; XXII, 9, 16, 32 (XI, 44, 45; *N* XV, 40). Aber auch da, wo von der Heiligkeit nicht ausdrücklich die Rede ist, steht sie dem Gesetzgeber vor der Seele, z. B. in *L* XVIII, XX, wo die Ehe unter Verwandten als verunreinigend verworfen wird, und in Cap. XXII bei der Regelung des Gebrauchs der qodaschîm. Vgl. auch Horst, S. 47—51.

⁸) Die beiden Ansichten, die hier in Betreff des Verhältnisses von P¹

zum *Deut.* vorgetragen werden — 1) P[1] ist jünger als D und 2) steht D näher als P[2] — bedürfen noch einer näheren Erläuterung.

Was 1) betrifft, so kann ich sofort auf § 14, A. 6 verweisen, wo die Behauptung, dass D *L* XVII, XVIII—XX nicht gekannt habe, in der Weise begründet worden ist, dass die Priorität von D an verschiedenen Stellen sich zeigte, während sich für das umgekehrte Verhältniss kein einziger Beweisgrund fand. Der Vergleich von D mit *L* XXI ff. führt im Allgemeinen zu demselben Ergebniss. In *L* XXI werden an den Priester höhere Reinheitsanforderungen gestellt als an den Laien, und die gewöhnliehen Priester von dem, „der grösser ist als seine Brüder“, unterschieden; weder von dem einen noch von dem andern findet sich bei D eine Spur. Hier wird der Genuss von nebéla Allen verboten (*D* XIV, 21[a]); in *L* XXII, 8 werden nebéla und teréfa speziell dem Priester untersagt (über *L* XVII, 15, 16, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt von P[2] herrühren, vgl. § 14, A. 5). Die Bestimmungen über das Pfingst- und das Laubhüttenfest in *L* XXIII, 9—22, 39—43 sind detaillirter als die entsprechenden Vorschriften in *D* XVI, 9—12, 13—15, und also sehr wahrscheinlich jünger: es liegt in der Natur der Sache, dass die religiösen Gebräuche allmählig genauer geregelt werden, und in der That hat die israelitische Festgesetzgebung diese Richtung eingeschlagen. Das in *L* XXV, 1—7, 18—22 behandelte Sabbatjahr scheint D wohl unbekannt gewesen zu sein; seine Bestimmungen über das Jahr der Freilassung, Cap. XV, 1—11, deuten wenigstens in keiner Weise darauf hin. Wird es dann aber nicht höchst wahrscheinlich, dass diese Ausdehnung der Sabbatruhe auch auf das Land eine spätere Anwendung der den Priestern so sehr am Herzen liegenden Sabbatidee ist? Vgl. *L* XIX, 3, 30; *E* XXXI, 12—17; XXXV, 1—3; *N* XV, 32—36, und über das Verhältniss von *L* XXV, 1—7 zu *E* XXIII, 10 f. § 11, A. 23.

2) Das gegenseitige Verhältniss von P[1] und P[2] in *L* XXIII ist bereits in § 6, A. 28 klargestellt worden. An dieser Stelle mache ich nun noch darauf aufmerksam, dass das Mazzôthfest in *E* XIII, 3—10; *D* XVI, 1—8 in den Monat Abîb, Pfingsten in *D* XVI, 9—12 sieben Wochen nach dem Beginn der Ernte gesetzt wird, ohne bestimmte Angabe der Tage, an welchen die beiden Feste gefeiert werden sollten. Das steht mit ihrem ursprünglichen Charakter durchaus im Einklang: als Ackerbaufeste mussten sie von der Ernte abhängen und konnten nicht an einen von vornherein bestimmten Tag gebunden sein. Erst nach der Centralisation des Cultus in Jerusalem konnten hieraus Ungelegenheiten entstehen, denen indess D noch nicht vorzubeugen sucht, wohl in der Erwartung, dass von Jerusalem aus mit Rücksicht auf den Stand der Gersten- und Kornfelder in jedem Jahre die Mazzôthwoche und das Pfingstfest offiziell angesagt werden würden. Auch „das Fest der Einsammlung“ entbehrt aus denselben Gründen in *D* XVI, 13—15 des bestimmten Datums und sollte nach der Absicht des Gesetzgebers in gleicher Weise angekündigt werden. Wenn also P[1] in *L* XXIII weder für Pfingsten noch für das Laubhüttenfest einen bestimmten Tag namhaft macht, so schliesst er sich darin an die älteren Gesetzgeber an, während P[2], deren Spuren verlassend, der Regelmässigkeit halber und zur Aufrechterhaltung der Gleichförmigkeit den eigentlichen Charakter der bezeichneten Feste preisgiebt oder wenigstens gleichgültig behandelt. Ebenso ist die Festsetzung der Dauer des Laubhüttenfestes auf 7 Tage bei P[1] (*L* XXIII, 39—41) conform mit *D* XVI, 15, wovon P[2] durch die Bestim-

mung von 8 Tagen (*L* XXIII, 35, 36 und die daher genommenen Interpolationen in v. 39) abweicht. Im Zusammenhang hiermit muss es unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, dass 1 *Reg.* VIII, 65 f. „das Fest", d. i. das der Laubhütten, 7 Tage dauert und Israel am 8. Tage nach Hause zurückkehrt, während 2 *Chron.* VII, 8—10 der 8. Tag mit zu dem Fest hinzugerechnet und die Heimkehr Israels — nicht auf den 22., sondern — auf den 23. des 7. Monats gesetzt wird. Die gesetzlichen Bestimmungen (D, P[1]; auch noch *Ezech.* XLV, 25), auf welche sich der ältere Berichterstatter stützt, sind ohne Zweifel älter als diejenigen (P[2]), mit denen der jüngere Chronist den Bericht seines Vorgängers in Einklang zu bringen sucht. Dillm. (S. 575 ff.) giebt den Unterschied zwischen P[1] und P[2] nicht zu und hält es deshalb für möglich, dass auch die Verse *L* XXIII, 9—22, 39—43 zu P[2] gehören, obwohl er den Unterschied zwischen ihnen und dem Rest des Kapitels anerkennt und sie deshalb von P[2] aus S entlehnt sein lässt. Wenn dem aber so wäre, dann würde v. 39—43 gewiss nicht auf P's Verordnung über das Laubhüttenfest in v. 33—36 und auf die Unterschrift seiner gesammten Festgesetzgebung in v. 37, 38 folgen. Vor v. 9—22 steht allerdings kein Gesetz von P[2] über Pfingsten, aber das beweist nichts für Dillm.'s Ansicht, ebensowenig wie das Fehlen von Bestimmungen über Mazzôth und Phêsach bei P[1] dafür spricht: der Redaktor von *L* XXIII konnte wohl ein einzelnes Mal, in v. 33—36 und 39—43 P[2] und P[1] gleicherweise wiedergeben, war aber nicht verpflichtet, das öfter zu thun; es ist sogar sehr natürlich, dass er in der Regel nur eine der beiden Gesetzgebungen aufnahm. Ausschlaggebend gegen Dillm.s Anschauung ist die Harmonistik, die sie ihn anzuwenden zwingt. „Der Tag nach dem Sabbat" in v. 11, 15, der nach v. 10 und *D* XVI, 9 kein andrer sein kann als der erste Tag der Osterwoche, wird aus v. 5—8 erklärt, womit ihn der Verfasser selbst hätte in Zusammenhang bringen müssen, wenn er dies im Sinn gehabt hätte. Die „sieben Tage" von v. 39—41 und die unbestimmten Ausdrücke „wenn ihr die Früchte des Landes einsammelt" und „im siebenten Monat", v. 39, 41, werden v. 33—36 und dem daraus interpolirten Text von v. 39 zum Opfer gebracht. Bei solchen Erklärungen konnte man sich nur beruhigen, so lange die richtige Auffassung von v. 9 ff., 39 ff. noch fehlte. Mit dem Verhältniss von P[1] einerseits zu D; andrerseits zu P[2], das in *L* XXIII so klar zu Tage tritt, stimmt wohl überein, a. dass P[1], obwohl von Ursprung und Charakter priesterlich, doch mit D eine Anzahl von Bestimmungen gemein hat, während die Parallelen zwischen P[2] und D sehr wenig zahlreich sind; b. dass die Erhebung eines unter den Priestern über seine Brüder, durch die sich P[1] von D unterscheidet (siehe unter No. 1), bei P[2] viel weiter geht als bei P[1]; c. dass das Jubeljahr von P[2] in *L* XXV, 8—17, 23—55 sich mehr von *D* XV, 1—11, 12—18 unterscheidet als das Sabbatjahr von P[1] in *L* XXV, 1—7.

[9]) Es liegt in der Natur der Sache, dass die einzelnen Gesetze in *L* XVII ff. keine klare Zeugeninstanz für das Zeitalter des Gesetzgebers bilden: sie sind in allgemeinen Ausdrücken gehalten und e persona Mosis geschrieben. Auch die Ermahnungen *L* XVIII, 1—5, 24—30; XIX, 2, 37; XX, 22—26 sind ohne Zeitangabe; wohl ist deutlich, dass die Ansiedlung in Kanaan darin lediglich als etwas Zukünftiges erscheint, aber nicht, wie weit sie hinter dem Verfasser zurückliegt. Anders steht es mit der Schlussrede, *L* XXVI, 3—45. Auch sie wird dem Moses in den Mund gelegt: die Eroberung Kanaans liegt

also noch in der Zukunft, Israels Verhalten den Anordnungen und Rechten Jahwes gegenüber ist noch zweifelhaft u. s. w. Aber unwillkürlich lässt doch der Autor, ebenso wie der von *D* XXIX f.; IV, 25 ff. u. s. w., seinen eignen historischen Standpunkt durchblicken. Er weiss, dass Israel auf bamôth und in Heiligthümern geopfert, chammanîm aufgerichtet und den Götzen gedient hat (v. 30 f.). Er erwartet nicht nur die Zerstreuung Israels und die Verwüstung seines Landes (v. 33), sondern ist auch in der Lage, diese Entvölkerung und dies Brachliegen als Strafe für die Nichtachtung des Sabbatgesetzes, als Bezahlung dessen, was der Acker Jahwe schuldig geblieben war, aufzufassen (v. 34, 35, 43). Der letztere Umstand ist ausschlaggebend: die Uebertretung konnte nicht als vollzogen angenommen werden, als das Gesetz eben gegeben war, auch nicht, als es nach vorübergehender Vernachlässigung doch noch immer befolgt werden konnte; wir haben hier in der Form einer Prophetie die Erklärung des Verfassers für dasjenige, was für ihn eine Thatsache war, für das Brachliegen des Landes. Zu demselben Resultat führt v. 36 ff. (parallel mit *D* XXIX f.; IV, 25 ff.; vgl. § 7, A. 22, No. 4): die Strafe wird erlitten, nur die Demüthigung und die Wiederherstellung sind noch zukünftig; I s r a e l b e f i n d e t s i c h a l s o i n d e r G e f a n g e n s c h a f t. Wenn H o r s t (S. 65 f.) gerade auf Grund der hier besprochenen Verse *L* XXVI, 3—45 k u r z v o r die Gefangenschaft, vielleicht unter Zedekia, setzt, so lässt er dem Inhalt dieses Abschnitts kein Recht widerfahren und hält nicht auseinander, was die Einkleidung nothwendig mit sich bringt und was sich in Betreff des Zeitalters des Verfassers aus den Voraussetzungen ergiebt, von welchen er ausgeht. W u r s t e r (a. a. O. S. 122 f.) entscheidet sich für die ersten Jahre nach der Rückkehr und beruft sich hierfür auf die praktische Tendenz der Bestimmungen von P¹ über die Priester, die Opfer, die Feste u. s. w.; ferner auf die Forderung in *L* XVII, 3 ff., dass nur am Heiligthum geschlachtet werden sollte, — eine Forderung, die kurz nach 536 v. Chr., aber auch nur zu dieser Zeit hätte gestellt werden können. Ueber diesen letztern Punkt siehe § 6, A. 28 und 14, A. 6. W u r s t e r's Ansicht, die sich ja von der meinigen nur wenig unterscheidet, hat viel Bestechliches und würde annehmbar sein, wenn nicht *L* XXVI, 3—45 dagegen spräche: nach dieser Schlussrede ist Israels Strafzeit noch nicht zu Ende. — Während der Vergleich von *L* XXVI mit den Strafreden im *Deut.* m. E. die Prioritätsfrage unentschieden lässt (siehe indess W e l l h. *GI* I, 405), wird unsre Zeitbestimmung durch d i e S p r a c h e durchaus bestätigt, wie sogleich hinsichtlich der P¹-Urkunde in ihrer ganzen Ausdehnung nachgewiesen werden soll. Dem stimmt in Betreff von *L* XXVI auch D i l l m. (S. 618 ff.) zu. Er meint aber, dass die späteren Ausdrücke in v. 3—31 nur sporadisch vorkommen und erst von v. 32 an zahlreicher werden, und vermuthet daher, dass unsre Rede, die aus dem 8. Jahrhundert stamme, im Exil theils interpolirt, theils erweitert und ergänzt worden sei. Diese Hypothese ist indess gänzlich unbegründet: der Abschnitt ist in sich abgeschlossen. Siehe געל v. 43, 44, wie v. 11, 15, 30; קרי v. 40, 41, wie v. 21, 23, 24, 27, 28; v. 36, 37 im Zusammenhang mit v. 17; v. 43, 44 in Beziehung zu v. 15. Deutlicher aber als einzelne Ausdrücke spricht für die Einheit der ganze Gedankengang der Rede. V. 31 ist kein Schluss; die Bundesschliessung in v. 9, der der Bruch des Bundes in v. 15 und dessen Bestrafung durch das Schwert in v. 25 folgt, lässt sich nicht von der Wiederherstellung des Bundes in v. 42, 44, 45 trennen; und wenn diese letztern Verse

ursprünglich sind, dann ist es auch alles das, was von v. 32 an ihnen vorhergeht und sie vorbereitet. Dillm.'s Auffassung von *L* XVII ff. stösst in *L* XXVI, 3—45 auf eine Schwierigkeit, die sich nicht beseitigen lässt und die ihn zu einer wiederholten Prüfung seiner Hypothese überhaupt hätte veranlassen sollen.

Wie es mit der Sprache von P[1] steht, das ergiebt sich schon aus der Thatsache, dass man ihn vor Allem aus diesem Grunde mit Ezechiel identificirt hat (Anm. 10). In der That enthalten alle seine Gesetze und Paränesen eine Reihe von Worten, die sich erst bei den Schriftstellern der chaldäischen Periode (D, Jeremia und den noch Späteren) finden. Von der Beweiskraft, welche dieser Umstand hat, wird in Anm. 11 des Näheren die Rede sein. An dieser Stelle beschränke ich mich auf die Anführung einiger Beispiele. Dem Verzeichniss Giesebrecht's (vgl. Anm. 11) sind entnommen die Worte: הקים ברית, פרך, מעלה, מקק, מכך, מוך, תושב, מושבת, התודה, כָּר, מריבת נפש, בקרת, הבדיל, אכלה, שקץ, משכית, משורה, רכל, רדה, רגם, קרבן, piel und שֶׁקֶץ, wozu die Parallelen und die Erklärung des Sammlers zu vergleichen sind. Weiter kommen noch in Betracht: גלולים (*L* XXVI, 30; *D* XXIX, 16; *Jer.* L, 2; *Ezech.*, passim; *Reg.* 6 mal); געל (*L* XXVI, 11, 15, 30, 44; *Jer.* XIV, 19; *Ez.* XVI, 45; *Hiob* XXI, 10; in andrer Bedeutung 2 *Sam.* I, 21); אזרח (*L* XVII, 15; XIX, 34; XXIII, 42; *Ez.* XLVII, 22; *Ps.* XXXVII, 35 [?]; P[2] passim); חסד (Aram.; *L* XX, 17; *Spr.* XIV, 34 ?); נִדָּה (*L* XVIII, 19; XX, 21; *Sach.* XIII, 1; *Thren.* I, 17; *Ezech.* und P[2] passim; *Esr.* IX, 11; 2 *Chron.* XXIX, 5); יען וביען (*L* XXVI, 43; *Ez.* XIII, 10; XXXVI, 3); פגול (*L* XIX, 7; VII, 18; *Ez.* IV, 14; *Jes.* LXV, 4); קוא (*L* XVIII, 25, 28; XX, 22; *Spr.* XXIII, 8; XXV, 16; *Hiob* XX, 15; *Jon.* II, 11); רצה (Kal und Hiphil in andrer Bedeutung, *L* XXVI, 34, 41, 43; vgl. Dillm.; Niphal *L* XIX, 7; XXII, 23, 27; I, 4; VII, 18; *Jes.* XL, 2); תועבה (*L* XVIII, 22, 26, 27, 29, 30; XX, 13; schon *Jes.* I, 13; auch *G* XLIII, 32; XLVI, 34; *E* VIII, 22; aber erst durch D bei *Jer.*, *Ezech.* u. s. w. in häufigeren Gebrauch gekommen). Siehe auch Anm. 10.

[10]) Für die Identität von P[1] und Ezechiel erklärten sich im Anschluss an Graf (*gB.* S. 81—83) Bertheau (in seiner Anzeige des Graf'schen Werkes, Jahrb. f. d. Theol. 1866, S. 150 ff.), Col. (P. VI, 1871, p. 1 sqq.; App. p. 1—8), Kayser (*Vorexil. Buch*, S. 176—184; *JpTh.* 1881, S. 548—553) und zuletzt Horst (S. 69—96), der sich dadurch von den Andern unterscheidet, dass er Ezechiel für den Sammler der in *L* XVII ff. enthaltenen Gesetze und für den Autor der Rede *L* XXVI, 3—45 hält. Dagegen ist Graf's Hypothese bestritten bzw. verworfen worden von Nöldeke (*Untersuchungen zur Kritik d. a. T.*, S. 67—71), von mir (*GvI* II, 94—96), G. C. Steynis (*De verhouding van de wetgeving bij Ezech. tot die in den Pent.*, S. 124 ff.), Wellh. (XXII, 440 f.; *GI* I, 399 ff.); Klostermann („Hat Ezechiel die in Lev. 18—26 am deutlichsten erkennbare Gesetzessammlung verfasst?“ in *Zeitschr. für luth. Theol.* 1877, S. 406—445), Reuss (*L'hist. sainte et la loi.* Introd., S. 252 f.), Smend (*Der Prophet Esekiel*, S. XXV ff., 314 f.), Del. (*Stud.* S. 617 ff.), — allerdings dadurch von einander unterschieden, dass Einige von ihnen (Nöld., Klost., Del.) *L* XVII, die Uebrigen Ezechiel die Priorität zuschreiben. — Das im Paragraphen Gesagte gründet sich auf folgende Erwägungen:

1. Die Uebereinstimmung im Sprachgebrauch, im Wortschatz und im Gebrauch der gleichen Wendungen ist in der That sehr gross. Siehe Col. p. 3 sqq. und Horst, S. 72 ff., von denen dieselbe am vollständigsten dargelegt wird.

Ezechiel und *L* XXVI haben 22 Ausdrücke gemein, die sonst im A. T., und ausserdem 13, die sonst im Pentateuch nicht vorkommen. Mit XVII ff. zeigt der Prophet, wie es in der Natur der Sache liegt, weniger Uebereinstimmung, hat aber doch u. a. auch mit diesen Kapiteln gemein: הלך בחקות (*L* XVIII, 3; XX, 23; XXVI, 3; *Ez*. V, 6, 7 und noch zehnmal); אשר יעשה אתם האדם וחי בהם (*L* XVIII, 5; *Ez*. XX, 10, 13, 21, 25, womit *Ez*. III, 17 ff.; XVIII, 9, 13, 19 ff., 31 f.; XXXIII, 8 ff., 12 ff. verglichen werden kann); גלה ערות פ״ (*L* XVIII, XX, passim; *Ez*. XVI, 36, 37; XXII, 10; XXIII, 10, 18, 29); den Gebrauch von המקדש, von חלל in Verbindung mit שם יהוה oder mit מקדש יהוה u. s. w. u. s. w. Besonders beachtenswerth ist noch *L* XXVI, 39 = *Ez*. IV, 17; XXIV, 23; XXXIII, 10; — *L* XXVI, 11 = *Ez*. XXXVII, 26, 27 (XXV, 4); — *L* XXVI, 4, 20 = *Ez*. XXXIV, 27. An eine gegenseitige Unabhängigkeit ist bei derartigen Beziehungen nicht zu denken.

2. Neben dieser Uebereinstimmung zeigen sich nun aber auch Verschiedenheiten im Sprachgebrauch. Einige Eigenthümlichkeiten von *L* XXVI finden sich bei Ezechiel nicht; so ישן נושן (v. 10; *L* XXV, 22); ואין רדף (v. 17, 36, 37); הלך קרי (v. 21, 23, 24, 27, 28, 40, 41) u. s. w. Das blosse אני יהוה gebraucht Ezechiel nicht; wohl aber sehr häufig die Wendung: „und ihr sollt (sie sollen) wissen, dass ich Jahwe bin". Auch עמית kommt bei ihm nicht vor. Derartiges lässt sich noch mehr anführen. Ich kann aber nicht behaupten, dass durch diese Unterschiede die Identität von P^1 und Ezechiel ausgeschlossen sei, besonders dann nicht, wenn man die „Heiligkeitsgesetze" in eine andre Periode von Ezechiels Leben setzt als seine Prophetieen. Wichtiger ist m. E. die Verschiedenheit des ästhetischen Werthes: *L* XXVI, 3—45 scheint mir, von diesem Standpunkt aus betrachtet, höher zu stehen als Ezechiels Strafreden. Aber auch damit ist die Identität noch zu vereinigen: Ezechiel kann sich ja einmal selbst übertroffen haben. Nur dann, wenn andre Momente auf eine Unterscheidung von P^1 und Ezechiel hinweisen, kann die formelle Verschiedenheit zur Bestätigung hiefür herangezogen werden.

3. Diese andern Momente fehlen nun keineswegs. Zunächst kommt hier der Umstand in Betracht, dass die „Heiligkeitsgesetze" dem Moses zugeschrieben werden. Dass Ezechiel dagegen Einwand erhoben haben würde, lässt sich nicht behaupten, wohl aber, dass er, soviel wir wissen, sich dieser Form nicht bedient hat, und dass wir a priori in keiner Weise berechtigt sind, dies von ihm zu erwarten. In Cap. XL—XLVIII lässt er Jahwe selbst die Ordnung der wiederhergestellten Theokratie verkündigen: was hätte ihn bestimmen sollen, einige Jahre früher oder später ähnliche Bestimmungen in die mosaische Zeit zu verlegen? Wenn dieselben älter sind als Cap. XL—XLVIII, so hat er sie als Jahwes Organ später selbst zum Theil kraftlos gemacht; sind sie dagegen jünger, so muss man annehmen, dass er seinen ursprünglichen Entwurf aufheben wollte; warum hat er ihn dann aber nicht einfach zurückgenommen? Wenn es auch an sich keineswegs undenkbar ist, dass ein Prophet den Moses redend einführt, solch ein bis in idem, wie Graf es in diesem Fall annimmt, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

4. Dazu kommt nun, dass Ezechiel und P^1 bei aller Uebereinstimmung doch auch in ihren Vorschriften sich unterscheiden. Nicht mit Unrecht spricht Smend (a. a. O.) von „einer ganzen Reihe bedeutsamer sachlicher Differenzen". Wären dieselben alle gleicher Art, so könnte man sie vielleicht chronologisch

erklären durch die Annahme, dass Ezechiel entweder in Cap. XL—XLVIII oder in *L* XVII ff. seine früheren Bestimmungen nach einer bestimmten Richtung hin geändert habe. Das trifft aber nicht zu: nur an einzelnen Stellen stehen die abweichenden Vorschriften in diesem Verhältniss zu einander, wobei dann zuweilen *L* XVII ff., zuweilen *Ez.* XL ff. die Priorität zukommt. In P^1 ist von Unterpriestern (Leviten) nirgends die Rede, auch *L* XXII, 1—13 nicht, während Ezechiel die Unterscheidung zwischen Priestern und Unterpriestern einführt und begründet (Cap. XLIV, 9 ff., vgl. Anm. 15). Bei P^1 findet sich kein Datum für die Mazzôth und das Laubhüttenfest (vgl. Anm. 8); wohl aber bei Ezechiel (Cap. XLV, 21, 25); bei P^1 kommt „die Garbe der Erstlinge" und das Pfingstfest vor (*L* XXIII, 9 ff.), die Ezechiel wahrscheinlich aus denselben Gründen nicht erwähnt, aus welchen er den Zusammenhang zwischen den beiden andern hohen Festen und dem Ackerbau lockert. — Umgekehrt ist P^1 dem Ezechiel voraus in dem Gesetz über das Sabbatjahr (*L* XXV, 1—7; vgl. XXVI, 34 f., 43), das sich bei dem Propheten nicht findet, wenn nicht etwa Cap. XLVI, 17 diesen Sinn hat (§ 11, A. 24), wo indess von dem Brachliegen des Landes keine Rede ist; ferner vor Allem in der dem Ezechiel gänzlich fremden Unterscheidung zwischen dem Priester und dem Hohenpriester (*L* XXI, 1—9, 10—15). Dass der letztre Umstand nicht auf einem Zufall beruht, ergiebt sich aus einem Vergleich von *L* XXI, 5, 10 mit *Ez.* XLIV, 20 (פרע hier allen Priestern, dort nur dem Hohenpriester verboten) und von *L* XXI, 7, 13, 14 mit *Ez.* XLIV, 22 (das Verbot, die Witwe eines Laien zu heirathen, wird im *Lev.* für den gewöhnlichen Priester aufgehoben, für den Hohenpriester hingegen verschärft, indem ihm überhaupt jede Witwenheirath untersagt wird). Ebenso führt ein Vergleich von *Ez.* XLVI, 14 mit *L* XXIII, 13 auf die Annahme verschiedener Verfasser. Dort bei dem Lamm des täglichen Morgenopfers eine mincha von $^1/_4$ epha Mehl und $^1/_3$ hîn Oel, während diese mincha in v. 5, 7, 11 ausdrücklich unbestimmt gelassen wird; hier bei dem Lamm der Erstlinge eine mincha von $^2/_{10}$ epha mit Oel übergossenem Mehl und $^1/_4$ hîn Wein (eine Bestimmung, die wieder ihrerseits von derjenigen des P^2, *E* XXIX, 40; *N* XXVIII, 5, 9, 13 ff.; XXIX, 4 ff., abweicht, in welcher die mincha bei einem Lamm auf $^1/_{10}$ epha Mehl, $^1/_4$ hîn Oel und $^1/_4$ hîn Wein festgesetzt wird). Der Quantitätsunterschied des Mehls ist ein derartiger, wie man ihn bei zwei verschiedenen Autoren erwarten kann; in der Maassangabe des Oels geht Ezechiel weiter als P^1; dass er von dem Wein als Opferbestandtheil nichts sagt, ist kein Zufall, denn auch sonst erwähnt er denselben nicht, auch nicht Cap. XLV, 17, wo הנסך offenbar das Oel bezeichnet (vgl. Smend), während Cap. XX, 28 gewiss keine Billigung des gewöhnlichen Trankopfers enthält. Vgl. auch Cap. XLIV, 21 mit v. 29. — Horst (S. 91 ff.) erkennt die meisten dieser Unterschiede an, sieht darin aber keinen Hinderungsgrund für seine Hypothese, nach welcher Ezechiel — nicht der Verfasser, aber — der Sammler der „Heiligkeitsgesetzgebung" gewesen sein soll. Was hätte diesen aber dann bestimmen können, von den durch ihn gesammelten Gesetzen abzuweichen? Weshalb bestimmt er dann die mincha anders und schweigt von dem Hohenpriester? Warum nimmt er nicht in Anlehnung an *L* XXIII, 9 ff. das Pfingsfest unter die hohen Feste auf, die durch Gemeindeopfer zu feiern sind?

5. Wenn so die Annahme der Identität von P^1 und Ezechiel hinfällig wird,

so ist zu fragen, wem von beiden die Priorität zukommt. Ezechiels Festsetzungen in Cap. XL ff. erklären sich am besten, wenn vor seiner Zeit die priesterlichen Thorôth noch nicht codificirt waren; er scheint also der ältere zu sein. Damit stimmt überein, dass einzelne Vorschriften von P[1] ein späteres Stadium repräsentiren als die des Ezechiel (siehe unter No. 4). Umgekehrt schien dieser in einzelnen Punkten jünger als P[1] zu sein und P[2] näher zu stehen als der Letztere; das kann uns aber nicht nöthigen, ihn später als P[1] zu setzen, denn P[2] kann sich sehr wohl in diesen Einzelheiten an ihn angeschlossen haben, während P[1] ihm darin nicht folgte. Dagegen führt die aus *L* XXVI, 3—45 herzuleitende Zeitbestimmung (Anm. 9) wieder auf Ezechiels Priorität: der Autor dieser Rede hat eine längere Gefangenschaft hinter sich als der Prophet. Daraus ergiebt sich, dass sich P[1], wo er in *L* XXVI mit Ezechiel übereinstimmt, an diesen, zuweilen wörtlich, anschliesst, — wie denn in der That (vgl. Wellh. *GI* I, 393, 396) *Ez.* XXXIII, 10 das von dem Propheten selbst in Cap. XXIV, 23 und von P[1] in *L* XXVI, 39 benutzte Original ist. Gegen dies gegenseitige Verhältniss von P[1] und Ezechiel lässt sich gar kein wesentlicher Einwand erheben. Aus *Ez.* XVIII, 6, 7 folgt zwar, dass *L* XVIII, 19, 20; XIX, 13, 15, 35; XXV, 14, 17, 36, — aus *Ez.* XXII, 7—12, dass *L* XVIII, 7, 9, 15, 19, 20; XIX, 16, 30, 33; XX, 9, 10 u. s. w. Gebote sind, die, — weit davon entfernt, dass sie erst nach Ezechiels Zeit entstanden wären, — von dem Propheten bereits vorausgesetzt werden konnten und seinen Zeitgenossen ungefähr in der Gestalt, in welcher sie von P[1] aufgezeichnet wurden, bekannt waren (vgl. Horst, S. 81—83). Aber es behauptet auch Niemand, dass P[1] diese und ähnliche Bestimmungen erfunden habe; sie können sogar lange Zeit vor ihm bereits schriftlich existirt haben, so gut wie die Thora, die D in Cap. XIV, 3—21 aufgenommen hat (§ 14, A. 5); das Alter von P[1] selbst darf nicht mit demjenigen seiner Quellen verwechselt werden. Ebenso ist Klost. (a. a. O. S. 436 ff.) zuzugeben, dass die Formel אני יהוה in *L* XVIII ff. in ursprünglicherer Gestalt vorkommt als bei Ezechiel; dieselbe ist gleichwohl keine Erfindung von P[1], sondern (vgl. *E* XX, 2) derselbe hat sie dem Sprachgebrauch älterer Gesetzgeber entnommen. Durch den Umstand, dass Ezechiel in diesen und vielen andern Fällen theils von älteren Thorôth, theils von seinen Vorgängern unter den Propheten sich abhängig zeigt, — ein Umstand, den Klost. S. 413 ff. mit allem Nachdruck bezeugt und als ausschlaggebend hinstellt, — ist im Uebrigen keineswegs ausgeschlossen, dass er seinerseits von einem späteren Gesetzgeber benutzt worden ist. Wenn Del. (S. 619) meint, dass bei dieser Umkehrung des „wahren Verhältnisses" die eingreifenden Aenderungen von Ezechiels Fest- und Opfergesetzgebung bei P[1] völlig unerklärlich werden, so antworte ich, dass P[1] sich ebenso wenig sclavisch an Ezechiel zu halten brauchte, wie dieser — nach Del. selbst — an ihn gebunden war, und dass — was vollkommen durchschlagend ist — auch P[2] in sehr wesentlichen Punkten sich von Ezechiel entfernt.

In den priesterlichen Bestandtheilen, die nach Abzug von P[1] im Hexateuch übrig bleiben, glaubten wir bereits früher (§ 6) die Theile eines Ganzen wieder zu erkennen, Theile eines legislativ-geschichtlichen Werkes (P[2]), das mit der Schöpfung von Himmel und Erde begann,

auf eine kurze Uebersicht der Geschichte der Urzeit und der Erzväter die Schilderung von Israels Befreiung aus Egypten und von Moses Gesetzgebung folgen liess und mit der Ansiedlung Israels in Kanaan abschloss. Dass diese gesetzgeberischen und erzählenden Abschnitte 1) wirklich zusammengehören und 2) einst ein abgeschlossenes Ganzes bildeten, das ist indess oben nur stillschweigend angenommen bzw. wahrscheinlich gemacht worden. Die inzwischen angestellten Untersuchungen setzen uns nunmehr in den Stand, für diese beiden Behauptungen den vollständigen Beweis zu führen.

Vorher ist aber noch die Frage zu beantworten, ob dabei die in § 12 besonders aus den Nachrichten über Esra und Nehemia hergeleitete Zeitbestimmung zu Grunde gelegt werden darf. Wir thun das ohne Bedenken und gehen also von dem nachexilischen Ursprung der Gesetze des P^2 und dementsprechend auch seiner Nachfolger aus, indem wir uns vorbehalten, denselben sogleich noch genauer zu bestimmen. Es lässt sich gegen diese Zeitbestimmung schlechthin nichts einwenden, was sie zweifelhaft machen könnte. Die Sprache des priesterlichen Gesetzgebers kann der Natur der Sache nach nicht den Ausschlag geben; sie widerspricht indess in keiner Weise der Annahme, dass derselbe in das 6. oder 5. Jahrhundert v. Chr. gehört[11]. Positiv empfohlen bzw. gefordert wird diese Annahme durch das Verhältniss seiner Verordnungen zu denen des P^1 und zu dem Propheten Ezechiel und im Allgemeinen durch den Inhalt derselben im Zusammenhang mit den feststehenden Daten der Geschichte Israels und der israelitischen Religion. Erst in einer Gesetzgebung aus dieser Zeit konnte das Volk nicht als selbständige politische, sondern als religiöse Gemeinschaft (oder als Gemeinde) erscheinen[12], dem Hohenpriester die oberste Würdestellung zuerkannt[13], die Centralisation des Cultus als ein abgeschlossenes Factum betrachtet[14], der Unterschied zwischen Priestern und Leviten genealogisch erklärt und so streng als möglich durchgeführt[15], für den Lebensunterhalt beider in dieser Weise gesorgt[16] und endlich der gesammte Cultus derartig geregelt werden, wie es in den Gesetzen von P^2 der Fall ist[17]. In allen diesen Hauptpunkten ebenso wie in den minder wichtigen Einzelheiten[18] tritt uns das Verhältniss der Gesetzgebung von P^2 zu den Bestimmungen des *Deuteronomium*, des Ezechiel und des P^1 als ein derartiges entgegen, wie es durch ihren späteren Ursprung, der in das 6. oder in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts fällt, gefordert wird und nur in diesem seine Erklärung findet.

[11]) Vgl. C. V. Ryssel, *de Elohistae Pentateuchici sermone* (Lips. 1878);

F. Giesebrecht, *zur Hexateuchkritik. Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten* (*ZatW* I, 177—276); S. R. Driver, *on some alleged linguistic affinities of the Elohist* (*Journal of Philology*, Vol. XI, 201—236). Von dem seitens dieser Autoren behandelten Material wird in dieser Anm. nur ein Theil besprochen, der Sprachgebrauch der Gesetze (und der damit untrennbar zusammenhängenden hist. Abschnitte) von P²; der der geschichtlichen Ueberlieferungen, insbesondere der von *G* I—*E* VI, kommt später (Anm. 21) noch besonders zur Sprache, weil man ihn als Beweis für das höhere Alter dieser Stücke angeführt hat. Diese Gesetze sind nur zum Theil von P² selbst aufgezeichnet: einige sind erst später in seine Schrift — bzw. mit seiner Schrift zugleich in den Hexateuch — aufgenommen worden, andre sind noch jüngeren Datums und als Erweiterungen oder Modifikationen seiner Vorschriften anzusehen. An dieser Stelle, bei der Beantwortung der Frage, ob sich aus der Sprache Bedenken gegen den nachexilischen Ursprung der Gesetze ergeben, kommt es jedoch auf diesen Unterschied nicht an.

Gegen die von Ryssel bei seiner Vertheidigung des hohen Alters von P² befolgte Methode hat Gies. (S. 177 ff.) sehr gegründete Bedenken erhoben. R. unterscheidet (p. 19 sqq.) in der Geschichte der hebr. Sprache drei Zeitalter: I. von den frühesten Zeiten bis zum Jahre 700 v. Chr.; II. von 700 v. Chr. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, so dass auch Haggai und Sacharja (Cap. I—VIII) noch in diese Periode fallen; III. von 450 v. Chr. bis zum Ausgang der alttest. Literatur (a. die Denkschriften des Esra und Nehemia; b. Chronik, Prediger; c. Daniel, Esther). Dann stellt er die Frage, ob P² in die dritte Periode gehört, und beantwortet sie mit Nein. Aber da 1) Niemand daran denkt, P² zu einem Zeitgenossen des Chronisten zu machen, so kann R. nur die Fragmente von Esra und Nehemia als Quellen benutzen, und diese sind viel zu wenig umfangreich, um einen gültigen Massstab abzugeben, und 2) ist die Frage nicht die, ob P² und Esra identisch oder doch vollkommne Zeitgenossen sind, sondern, ob P², was die Sprache betrifft, jünger als das *Deut.*, Jeremia, Ezechiel, Deutero-Jesaja sein kann; hierauf hätte die Untersuchung abzielen müssen. — Sehr auffallend ist nun im Zusammenhang mit der ausgesprochenen Tendenz der Beweisführung das für das hohe Alter der Gesetze von P² höchst ungünstige Ergebniss. R. findet darin eine ganze Reihe von Wortbildungen und grammatischen Eigenthümlichkeiten, die bestimmt in die zweite Periode gehören (p. 35 sqq.), eine grössere Anzahl von Aramaismen (p. 70—72), ja sogar Einzelnes, was ausschliesslich in der dritten Periode sich findet (יֵשׁ אשר, *N* IX, 20 f.; הוא הלילה הזה, *E* XII, 42; p. 61, 64; vgl. auch p. 68 über מקרא, מסע, משא, שָׁרֵת, und p. 77, A. 1: „Attamen concedendum est in quibusdam particulis ad librum Numerorum pertinentibus pauca inesse posterioris aetatis vestigia, quae in recentissimis demum libris reperiantur. Quibus solis si quis, aliis disquisitionis partibus prorsus neglectis (!), nitatur, eum eo posse adduci, ut has partes statuat post exilium [d. h. nach dem Jahr 450 v. Chr.] esse conscriptas haud negaverim“). R. meint indess, dass diese Eigenthümlichkeiten ausschliesslich in einer Gruppe von Gesetzen vorkommen, die sich auf das Tabernakel, auf die Priester und die Leviten beziehen, und die er aus diesem Grunde zu der zweiten Periode rechnet, während er die übrigen mit den Ueberlieferungen in *G* I—*E* VI zusammen in die erste setzt. Auf die Frage, welche Gesetze nun zu dieser jüngeren Gruppe gehören, erhalten wir seltsamerweise verschiedene

Antworten. Das letzte Verzeichniss nennt (p. 80): die Gesetze in *E* XII; XXV—XXXI; XXXV—XL; *L* VIII—X; XXVII; *N* I, 1—X, 28; XV—XIX; XXVI ff. (d. h. XXVI—XXXVI). In Anm. 2 ebend. jedoch werden *N* XV, 1—16; XXVIII f. und XXXII f. zu den älteren Stücken gerechnet; auf S. 78 heisst es, dass (nicht *L* VIII—X, XXVII, sondern) „Lev. 5 sqq. exceptis capite undecimo aliisque legum partibus“ zu der jüngeren Gruppe gehören, während S. 45 die „particulae“ (sic!), in denen die Formen תלונה, תנואה und ähnl. vorkommen, folgendermassen aufgezählt werden: „Ex. 25—30, 35 sqq.; Lev. 5, 7, 10, 22, 23; Num. 5, 6, 14—28 sqq.“ Ganz unerklärlich ist indess dies Schwanken keineswegs. Es ist in der That **höchst bedenklich**, die Gesetze von P^2 in dieser Weise auf zwei Perioden zu vertheilen. Die Kriterien, nach welchen dies hier geschieht, sind durchaus unzureichend, was R. selbst zu fühlen scheint, wenn er (S. 81) für seine Theilung bei **Wellh.** Unterstützung sucht, der doch zu ganz anderen Resultaten kommt. Das Seltsamste ist aber, dass nach seiner eignen Meinung die grammatischen und linguistischen Eigenthümlichkeiten, wenn man sie als ausschlaggebend ansieht, zu einem andern Ergebniss führen würden, als das seinige ist. In *L* I—VII, die zuletzt zu der ersten Periode gerechnet werden, finden sich folgende von R. selbst anerkannte Spuren eines späteren Sprachgebrauchs: פגול (S. 41), מרחשת (S. 43), תנופה, תרומה, תשומת יד (S. 44 f.), כלואים (S. 51), אשמה, טמאה, משחה (S. 49), פקדון (S. 47), הגיע intrans. (S. 54), מחצית (S. 41), אזכרה (S. 46), לעמת (S. 79, A.), מן abundans (*L* IV, 2; V, 13; S. 62, A., vgl. 67) und die Aramaismen חָוָה und התודה. Wenn es auch möglich sein sollte, die Beweiskraft einiger dieser Formen als hinfällig zu erweisen, so würden die übrigen doch noch mehr als hinreichend sein, das Ergebniss R.'s in seiner ganzen Unsicherheit zu zeigen. Was er in Betreff der einen Gruppe von Gesetzen zugesteht, hätte er von seinem Standpunkt aus auf die ganze Gesetzgebung von P^2 ausdehnen müssen.

Während R. besonders auf die Wortbildung und die grammatischen Eigenthümlichkeiten bei P^2 hinweist und der „copia verborum“ desselben nur einige, vorzugsweise polemisch gehaltene Seiten widmet (S. 69—76), will **Gies.** uns speziell den Wortschatz von P^2 vorführen und bringt zu diesem Zweck — mit Beiseitsetzung der technischen Ausdrücke, bei denen eine Vergleichung mit andern Büchern des A. T. nicht möglich ist — die gebräuchlichsten Worte desselben (nebst einigen von P^1) in ein alphabetisehes Verzeichniss, worauf in besondern Columnen angegeben wird, ob bzw. wo diese Worte in Schriften aus der Zeit vor 700, aus dem Zeitraum von 700—600 v. Chr., aus der exilischen und aus der nachexilischen Periode vorkommen, während eine letzte Columne nachweist, ob auch das Aramäische diese Worte (bzw. Bedeutungen) kennt. Das Resultat dieses Vergleichs ist (S. 206) folgendes; „Die Berührung der prophetisch-poet. Literatur mit dem eloh. Lexikon, in der alten Zeit fast gleich Null, im 8. Jahrh. noch sehr mässig, erhebt sich im Deut. zu einer Stärke, welche die der älteren Literatur fast um das Doppelte übertrifft, und steigt von da fortdauernd von Hiob, Provv. und Jeremia bis Deuterojesaja und Ezechiel.“ In den geschichtl. Büchern zeigt sich dieselbe Steigerung (S. 206 ff.). Diese Thatsachen sind durchaus richtig; das Verzeichniss **Gies.**'s ist mit Sorgfalt angefertigt und führt in der That zu dem angeführten Ergebniss, auch wenn man der Ansicht sein möchte, dass er bei dem Ausscheiden der nach seiner Meinung corrumpirten bzw. interpolirten Parallelen der älteren proph.

und geschichtl. Literatur hier und da zu weit gegangen ist. Es fragt sich nun aber, welche Beweiskraft diesen Thatsachen zukommt. M. E. haben sie vor Allem negative Bedeutung. Sie zeigen — nicht, dass P^2 in die exilische oder nachexilische Zeit gehört, sondern —, dass es ein vergeblicher Versuch sein würde, ihm aus sprachlichen Gründen ein höheres Alter zu vindiciren und seine Schrift beispielsweise in das 8. Jahrh. zu setzen. Aus der Abhandlung von Driver (l. c.) ergiebt sich, dass die von Gies. aus seinen Parallelen hergeleitete Folgerung in Betreff sehr vieler unter denselben, wenn man sie einzeln untersucht, anfechtbar erscheint. Es ist nicht bewiesen, auch nicht stricte beweisbar, daas die zahlreichen Worte, die P^2 mit den Schriftstellern des 6. Jahrhunderts gemein hat, nicht bereits früher existirt haben und nur zufällig in der älteren Literatur sich nicht finden; nicht bewiesen ist ferner, dass die 18 von R. angegebenen Aramaismen und die 10, welche Gies. hinzufügt (S. 220—228), sämmtlich wirkliche Aramaismen und nicht vielmehr echt hebr. Worte sind, welche die älteren Schriftsteller wohl kannten, aber für ihre Zwecke — die in der That von denen des P^2 verschieden sind — nicht nöthig hatten und darum auch nicht gebrauchten. Ein positives oder gar ausschlaggebendes Argument resultirt daher nicht aus dem linguistischen Vergleich. Wohl aber ein sehr starkes und begründetes Vorurtheil gegen die Aufzeichnung der priest. Gesetze in der Blüthezeit der israel. Literatur. Die fortwährend zunehmende Anzahl von Parallelen bleibt ein Räthsel, so lange man P^2 für einen Zeitgenossen des Jesaja hält. Eine immer wiederkehrende Erscheinung lässt sich durch den Zufall oder durch sehr spezielle Ursachen nicht genügend erklären; sie muss einen allgemeinen Grund haben. Wenn es sich nun anderweitig (Anm. 12 ff.) herausstellt, dass die Gesetzgebung von P^2 nachexilisch ist, so ergiebt sich, dass die Eigenthümlichkeit seines Wortschatzes von Gies. mit Recht mit seinem Zeitalter in Zusammenhang gebracht worden ist, und dass jede andre Erklärung derselben, wenn sie auch an sich möglich wäre, doch in diesem Falle falsch ist.

[12]) העדה (siehe über das Wort Gies. S. 243—45) bzw. עדת בני ישראל ist bei P^2 der gewöhnliche, ungefähr 100 mal vorkommende Ausdruck für die israel. Gemeinde. Zunächst wird damit das mosaische, in der Wüste gelagerte Israel bezeichnet; während jedoch der Gesetzgeber von dieser עדה spricht, hat er seine Zeitgenossen im Auge, und deren Zustand, Verhältnisse und Bedürfnisse stehen ihm vor der Seele. Um was für Verhältnisse es sich dabei handelt, das ergiebt sich negativ aus dem Fehlen derartiger Bestimmungen wie *D* XVI, 18—20; XVII; XVIII, 9—22 (über Richter, Könige und Propheten) und positiv aus seinen Verordnungen selbst, die offenbar — wie es Reuss bei Ersch und Gruber, *Encykl.*, Sect. II, Band XXVII, 337 ausdrückt — „nicht für eine grosse zerstreute Nation, sondern für ein concentrirtes, leicht übersehbares, ja zum Theil offenbar an einem einzelnen Orte wohnendes Volk geschrieben sind, für ein Volk, dessen Glieder Grundeigenthum und darauf gegründete Erbrechte kennen, und bei welchem als einem erst sich bildenden die von theoretischen Grundsätzen zeugenden, aber aller Erfahrung widerstrebenden agrarischen Gesetze, für Gleichheit des Besitzes und Abwendung des Pauperismus, sich zwar nicht durchführen, aber doch begreifen lassen. Solche Zustände waren weder am Sinai, noch seit David je gewesen. Sie sind geschrieben für ein politisches Verhältniss, in welchem die Communalautonomie, nicht aber die

nationale Unabhängigkeit existirte." — Bezeichnend für den Charakter der עדה und zugleich für das Zeitalter des Gesetzgebers sind auch seine Bestimmungen hinsichtlich der gêrîm, die er denselben Gesetzen unterwirft wie die Volksgenossen, m. a. W. der Gemeinde einverleibt (*E* XII, 49; *L* XXIV, 22; *N* IX, 14; XV, 29 u. s. w.).

[13]) Als Repräsentanten und Vorsteher der עדה treten bei P[2] ihre „Fürsten" oder „Obersten", נשׂיאי העדה, auf (über das Wort siehe Gies. S. 237 f.), schon ehe sie in *N* II von Moses eingesetzt werden (*E* XVI, 22; XXXIV, 31; XXXV, 27; *N* I, 16, 44), und später wiederholentlich (*N* IV, 34, 46 und passim; *J* IX, 15, 18, 19, 21; XVII, 4; XXII, 30, 32). In der Gesetzgebung wird allerdings einmal, *L* IV, 22, ihre Existenz vorausgesetzt, ihre Befugniss aber nirgends dargelegt. So viel ist indess deutlich, dass der Hohepriester über ihnen steht und in der Gemeinde den ersten Rang einnimmt. Er geht in *L* IV der „ganzen Gemeinde Israels" und dem nasi' vor (v. 3, 13, 22). Aaron wird stets unmittelbar nach Moses genannt, ebenso nach seinem Tode sein Sohn und Nachfolger Eleasar (*N* XXVI, 1, 63; XXVII, 2, 19 u. s. w.), der nach dem Hingang des Moses die erste Stelle erhält (*N* XXXIV, 17; *J* XIV, 1; XIX, 51: XXI, 1). Damit übereinstimmend wird in dem Gesetz über die Freistädte, *N* XXXV, 9—34, als der terminus ad quem des Verbleibens des Todtschlägers in der Freistadt der Tod des Hohenpriesters genannt (v. 25, 28, 32; *J* XX, 6). Das Gesetz in seiner ganzen Ausdehnung ist sicher eine Erweiterung von *D* XIX, 1—13 (*E* XXI, 13, 14) und, wie die angeführte Bestimmung zeigt, geschrieben, als der Hohepriester die erste obrigkeitliche Person war, d. i. nach der babylonischen Gefangenschaft. Ausser der politischen Bedeutung des Hohenpriesters kommt aber bei der Altersbestimmung von P[2] auch sein Verhältniss zu den übrigen Priestern in Betracht. Die Urkunden über die Rangordnung der vorexilischen Priester sind in § 11, A. 15 zusammengestellt und besprochen. Mit dem daraus gezogenen Schluss, dass der Hohepriester im Königreich Juda nichts weiter war als das temporäre Haupt der (jerusalemischen) Priesterschaft, ein primus inter pares, stimmt der Umstand wohl überein, dass er weder im *Deut.* noch bei Ezechiel erwähnt wird; das letztre besonders wird ganz unerklärlich, wenn die Verordnungen von P[2] in die Zeit vor der Gefangenschaft gesetzt werden. Erst P[1] unterscheidet „den Priester, der grösser ist als seine Brüder", von den gewöhnlichen Priestern, schreibt ihm einen höheren Grad von Heiligkeit zu und stellt an ihn höhere Forderungen (*L* XXI, 1 ff., 10 ff.). Noch weiter geht P[2], der ihm ein besonderes Amtskleid giebt und damit zugleich die ausschliessliche Befugniss, Jahwe vermittelst der urîm und thummîm zu befragen (*E* XXVIII, 1—39; XXXIX, 1—27, 30, 31; über die urîm und thummîm in der vorexilischen Zeit siehe mein Werk *GvI* I, 99 ff.), der denn auch diesem Gewande augenscheinlich eine besondere Würde zuschreibt (*N* XXVII, 21; *L* XXI, 10, aus P[2] interpolirt) und nur den Hohenpriester durch das heilige Salböl zu seinem Amte geweiht werden lässt (*E* XXIX, 7; *L* IV, 3, 5, 16; VI, 13, 15; VIII, 12; XVI, 32; XXI, 10, 12 [wahrscheinlich wie oben interpolirt]; *N* XXXV, 25; vgl. § 6, A. 13). Diese Rangerhöhung des Hohenpriesters geht Hand in Hand mit der Stellung, die er im Staat einnimmt, ist dann aber auch nur in einer nachexilischen Gesetzgebung begreiflich.

[14]) Die einzige priest. Verordnung, die den Opferdienst ausdrücklich auf das eine Heiligthum einschränkt, *L* XVII, 8, 9, stammt von P[1] her. P[2] beginnt

seine Gesetzgebung mit den Vorschriften in Betreff des ôhel mo'éd (*E* XXV ff.) und nimmt als erwiesen an, dass dies die einzige Opferstätte sein soll. מקרא קדש, „heilige bzw. religiöse Versammlung“ (*E* XII, 16; *L* XXIII, 2—4, 7, 8, 24, 27, 35—37; *N* XXVIII, 18, 25, 26; XXIX, 1, 7, 12) ist = Versammlung des Volks an dem einen Heiligthum; es kann gar nichts andres sein und wird daher überhaupt nicht erklärt. Die Ansicht, dass P² das Passahmahl zu einer häuslichen Ceremonie mache (*E* XII, 1 ff.) und deshalb weniger centralisire als das *Deut.* (Cap. XVI, 1—8), ist nicht richtig. Bereits *E* XII, obwohl dort das Passah des Auszugs im Vordergrund steht, wird für den ersten und den siebenten Tag der mazzôth eine מקרה קדש verordnet (v. 16); das Schlachten des Passahlamms (v. 6) konnte, als ein Heiligthum existirte, nur bei diesem stattfinden; damit war der Forderung der Centralisation Genüge geschehen, und die Mahlzeit selbst mochte dann in den Häusern der heiligen Stadt eingenommen werden, wo dies natürlich ausschliesslich, und zwar von Allen zu gleicher Zeit, geschehen konnte. Dillm.'s (*EL* S. 108 f.) Vermuthung, dass P²'s Passahmahl erst durch die Centralisationsbestrebungen einer späteren Periode in die Tempelstadt verlegt worden sei, steht im Widerspruch mit *N* IX, 7, 13, wo das Lamm קרבן יהוה heisst; D. kann doch unmöglich im Ernst behaupten wollen, dass solch ein qorbân „überall“ dargebracht werden durfte.

[15]) Vgl. § 11, A. 14 und oben Anm. 4. Die Entwicklung der Gesetzgebung in Betreff der Priester und der Leviten ist wirklich sehr einfach und würde gewiss längst allerseits in gleicher Weise aufgefasst worden sein, wenn die Tradition hinsichtlich des Zeitalters von P² nicht hindernd in den Weg träte. Ich betrachte es als erwiesen, dass Aaron als der Stammvater der gesetzmässigen Priester in keiner einzigen vorexilischen Schrift vorkommt, und dass nach dem *Deut.* alle Söhne Levi's — nicht: Priester sind, aber — befugt sind, Priester zu werden. Vgl. § 3, A. 16. Durch die Aufhebung der bamôth und die Einschränkung des Cultus auf den jerusalemischen Tempel, die Josia auf Grund von Hilkia's Gesetzbuch durchsetzte, wurden viele — darunter auch levitische — Priester aus ihrem Amte getrieben und ihres Lebensunterhaltes beraubt. Wenn man mit ihnen im Sinn der deut. Vorschrift, Cap. XVIII, 6—8, verfahren wäre, so würden sie zum Tempeldienst zugelassen und den jerusalemischen Priestern gleichgestellt worden sein. Das geschah aber nicht, wenigstens nicht in seinem ganzen Umfang, denn Josia brachte die bamôth-Priester wohl nach Jerusalem, aber sie stiegen nicht mit zu dem Altar Jahwes hinauf, obwohl sie inmitten ihrer Brüder ihren Antheil an den priesterlichen Einkünften verzehrten (2 *Reg.* XXIII, 8, 9; für מצות l. מניות, nach Geiger, *Jüd. Zeitschr.* II, 287—289). Unnatürlich ist das keineswegs: die Tempelpriester müssten auf einem sehr hohen Standpunkt gestanden haben, wenn sie diesen auswärtigen Brüdern, die bis dahin ihre Concurrenten gewesen waren, an allen ihnen gegebenen Vorrechten Theil gegeben haben sollten. In welcher Weise nun aber während der Jahre 620—586 v. Chr. die Lage dieser früheren bamôth-Priester geregelt war, wissen wir nicht. Es liegt indess in der Natur der Sache, dass sie, und noch mehr, dass ihre Nachkommen ihre Zeit nicht unthätig hinbrachten und Gnadenbrot assen, sondern in niederen Stellungen sich anstellen liessen. Als nun Ezechiel im Jahre 572 v. Chr. (Cap. XL, 1) die Ordnung der wiederhergestellten Theokratie entwarf, setzte er fest, dass sie in Zukunft den „Söhnen Zadoks“, d. h. den Priestern des salomonischen Tempels untergeordnet sein und im Heiligthum

nur niedere Dienstleistungen thun sollten; er beruft sich dabei auf ihre Versündigung während des Bestehens der bamôth, um ihre Degradation zu rechtfertigen (Cap. XLIV, 10—16 u. Par.). Wenn aber diese Festsetzung des Ezechiel sich auch an die seit 620 v. Chr. bestehende Praxis anschliesst, so ist sie als Bestimmung doch neu und wird auch in dieser Form verkündet von einer Jahrhunderte alten gesetzlichen Grundlage für die Unterscheidung zwischen Priestern und Unterpriestern bzw. Leviten weiss Ezechiel auch nicht das Geringste: die Gesetze des P² sind ihm also unbekannt. Wenn man behaupten will, der Prophet habe einen Theil der Nachkommmen Aarons von dem Priesteramt ausgeschlossen, als er in dem neuen Tempel nur die Zadokiten als Priester zuliess, so weise ich darauf hin, dass er Aaron überhaupt nicht nennt; er stellt die Söhne Zadoks ausdrücklich dem Rest der Leviten gegenüber; er sagt nicht, dass die von ihm Degradirten fortan auf einer Stufe mit den nicht von Aaron abstammenden Leviten stehen sollen, was er hätte sagen müssen, wenn ihm derartige Leviten bekannt gewesen wären. Man kann sich in der That des Zeugnisses des Ezechiel nur mit Hülfe seltsamer Ausflüchte entledigen. Siehe u. A. Ives Curtiss, *The levitical priests*, p. 68—79; Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, S. 188 ff.; Del., *Stud.*, S. 279 ff., und im Anschluss an den Letztern meine Bemerkungen über die ganze Angelegenheit in *Th. T.* 1883, S. 212—217. — In den Verzeichnissen der aus Babylon zurückgekehrten Exilirten werden indess neben den Priestern auch die Leviten aufgeführt (*Esr.* II, 36—39, 40; *Neh.* VII, 39—42, 43; vgl. *Esr.* VIII, 15 ff.); geht daraus nicht doch hervor, dass diese beiden Kategorieen bereits vor der Gefangenschaft nebeneinander bestanden hatten? In der That, von 620 v. Chr. an gab es nach 2 *Reg.* XXIII, 8 f. im Tempel auch Leviten, die nicht zu dem Altar Jahwes hinaufstiegen, d. h. die keine Priester waren. Der Annahme, dass sie *Esr.* II und *Neh.* VII gemeint sind, steht nichts im Wege. Wer an dem blossen „die Leviten“ Anstoss nimmt, möge sich daran erinnern, dass das Verzeichniss der Zurückgekehrten nicht in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen ist (vgl. mein Werk *GvI* II, 84—89), und annehmen, dass der Wortlaut desselben in diesem Punkt mit P² in Uebereinstimmung gebracht worden ist, dessen Bestimmungen natürlich Esra selbst (Cap. VIII, 15 ff.) voraussetzt. Nöthig ist indess diese Hypothese keineswegs; die Bezeichnung „die Leviten“ ist überdies deutlich genug, während ihre geringe Anzahl im Vergleich mit der der Priester (74 gegen 4289) nicht mit P² stimmt, aber mit unsrer Auffassung des Ganges der Dinge in vollkommenem Einklang steht. — Der Ursprung der Anschauung von P² bedarf nun kaum noch der Erklärung. Der factisch bestehende Rang- und Amtsunterschied, den Ezechiel noch geschichtlich zu rechtfertigen suchte, erhält bei ihm einen genealogischen Hintergrund und wird dadurch erst vollkommen gesetzlich und unantastbar. Aaron, der nach der Ueberlieferung wirklich als Priester amtirt hatte (*D* X, 6, vgl. *E* XXXII, 1 ff.), wird bei ihm zum ersten Hohenpriester und zum Stammvater aller gesetzmässigen Priester (*E* XXVIII, XXIX; *L* VIII f. u. s. w.); die Leviten sind nach ihm ebenfalls von Jahwe selbst auserkoren, aber für die niederen Dienstleistungen im Heiligthum (*N* III ff. u. s. w.) bestimmt; die Grenzen ihrer Befugnisse sind genau festgestellt und die Ueberschreitung derselben wird mit den schwersten Strafen bedroht (*N* XVIII, vgl. P³ in *N* XVI, 6 ff.). Als Resultat der gesammten vorhergehenden Entwicklung ist diese Anschauung

durchaus erklärlich; Schwierigkeiten entstehen nur dann, wenn man sie als Ausdruck der Wirklichkeit betrachtet. Je mehr sie den derzeitigen Bedürfnissen entsprach, um so leichteren Eingang musste sie finden. Nach einiger Zeit ging man sogar in der von P² eingeschlagenen Richtung noch etwas weiter. Die Sänger und die Thürsteher, die *Esr.* II, 40—42; *Neh.* VII, 43—45 u. a. a. St. von den Leviten unterschieden werden, sind zur Zeit des Chronisten (1 *Chron.* XXV; XXVI, 1—19 u. a. a. St.) zu Leviten geworden, d. h. durch erdichtete Genealogieen in den Stamm Levi aufgenommen (vgl. *GvI* II, 105 f.), — zugleich ein Beweis dafür, dass wir uns auf geschichtlichem Boden befinden, wenn wir meinen, dass der priesterliche Gesetzgeber zur Erreichung seiner Ziele ähnliche Mittel angewendet habe.

Wir gehen im Obigen von der Annahme aus, dass Ezechiel und P² zwar in der Form von einander verschieden sind, sachlich aber mit einander übereinstimmen, m. a. W. dass die Aaroniden des P² mit den Zadokiten des Ezechiel identisch sind. Es wäre indess auch möglich, dass unter den Aaroniden Priester aus andern Heiligthümern als das jerusalemische zu verstehen wären, besonders solche aus Nord-Israel, und dass diese mit den Zadokiten zusammen „Söhne Aarons" genannt wurden, mit Rücksicht darauf, dass die nord-israelitischen Priester den Aaron als ihren Stammvater betrachteten. Dass es sich wirklich so verhält, wird durch *E* XXXII, 1 ff. sehr wahrscheinlich gemacht (vgl. oben S. 233 f.), und wenn diese Anschauung auch noch nach dem Fall Samaria's bestehen blieb, etwa beim Heiligthum zu Bethel und bis zur Zeit Josia's (vgl. 2 *Reg.* XXIII, 15, 19, 20), dann ist es durchaus nicht unnatürlich, dass sie mit der Modification bzw. Erweiterung, wonach auch die Zadokiten und einige bamôth-Priester aus Juda zu den Aaroniden gerechnet wurden, in die Priesterthora Eingang fand. Diese Hypothese ist von Oort in seiner Abh. über „de Aäronieden" (*Th. T.* XVIII, 289—335) näher ausgeführt worden, aber zunächst noch nicht so allseitig untersucht, dass sie an die Stelle der gewöhnlichen Auffassung von der Sache treten könnte.

[16]) Die Leviten erhalten die Zehnten vom Korn, Most und Oel, *N* XVIII, 20—24, nach *L* XXVII, 30—33 auch die vom Vieh; die Priester den Zehnten von diesen Zehnten, *N* XVIII, 25—32, ferner die Erstgeburt der reinen Thiere, das Lösegeld für die Erstgeburt der Menschen und der unreinen Thiere, *N* XVIII, 15—18; *L* XXVII, 26, 27, die Erstlinge, *N* XVIII, 12, 13, die Hebeopfer, *N* XVIII, 11, 19, das Verbannte, *N* XVIII, 14, die Haut von dem Brandopfer, *L* VII, 8, das ganze Fleisch der Sünd- und Schuldopfer, *L* VI, 24—26, 29; VII, 6, 7; *N* XVIII, 9, 10; einen Theil des Speisopfers, *L* VI, 16—18; VII, 9, 10, 14, die Brust und die rechte Schulter von den Dankopfern, *L* VII, 28—34; *N* XVIII, 18. Vgl. auch *N* XV, 20, 21. Inwiefern dies Alles von den vorexilischen Bestimmungen abweicht, ergiebt sich aus *D* XVIII, 3 f., wo den Priestern die Schulter, die Kinnbacken und der Magen von den Dankopfern, die reschîth von Korn, Most und Oel und die reschîth von der Wolle zugetheilt werden, sowie aus § 3, A. 17, 18, wo die Gesetze über die Zehnten und über die Erstgeburt mit einander verglichen werden. Auch abgesehen von den Priester- und Levitenstädten, worüber sogleich das Nähere, werden also die Einkünfte der Priester und Leviten in der Gesetzgebung von P² wesentlich erhöht. Wenn schon dieser Umstand den späteren Ursprung dieser Gesetzgebung ohne Weiteres wahrscheinlich macht (vgl. Anm. 4), so zeigt der Vergleich mit Ezechiel,

dass sie erst nach dem Exil entstanden ist. Derselbe weist den Priestern zu: das Speisopfer, das Sünd- und Schuldopfer, das Verbannte, das Beste von den Erstlingen, von den Hebeopfern und von dem Teig (Cap. XLIV, 29, 30, vgl. Smend, S. 367 f.). Das heisst: er wagt es nicht, die Zehnten und die Erstgeburt ihrer ursprünglichen, noch im *Deut.* festgehaltenen Bestimmung zu entziehen, die er als ein Bestandtheil des Volkslebens aus eigner Erfahrung kennt und die ihm deshalb sehr natürlicherweise als unveränderlich erscheint. Erst als mit der Rückkehr aus dem Exil ein neuer Anfang gemacht wurde, konnte man daran denken, das Volk zu einem Bruch mit der alten, jetzt aber nicht mehr ungestört festgehaltenen Gewohnheit zu veranlassen und der Priesterschaft, die ausserdem verhältnissmässig zahlreicher war als zuvor, das zuzuweisen, was früher zu den Opfermahlzeiten verwendet worden war.

Ueber die 48 Priester- und Levitenstädte siehe § 3, A. 19. Die gesetzliche Bestimmung über dieselben, *N* XXXV, 1—8, und der Bericht über ihre Ausführung, *J* XXI, 1—40, lassen sich bei dem vollständigen Stillschweigen aller vorexilischen Zeugen und bei dem indirekten, aber deutlichen Widerspruch des *Deut.* nur als ein priesterliches Postulat auffassen, das anfangs keine praktische Wirkung haben, vielleicht aber doch später unter gänzlich veränderten Verhältnissen ausführbar werden konnte. Insofern stehen diese Bestimmungen auf einer Linie mit denen des Ezechiel, Cap. XLV, 1—8; XLVIII, 8—22, von denen sie sich sonst durchaus unterscheiden, da E. den Priestern und Leviten einen eignen Grundbesitz zuspricht, auf dem sie alle zusammen wohnen. Treffend weist Wellh. (*GI* I, 165—170) darauf hin, dass seine Verordnung das — einfache und durchsichtige — Original ist, das P² in gekünstelter Weise modificirt hat. Ein wirkliches Stammland konnte P² dem Levi in der mosaischen Zeit nicht angewiesen werden lassen; das widersprach zu sehr der Geschichte, an die er sich sogar in der Uebernahme der deut. Formel in *N* XVIII, 20, 23 anschliesst. Doch durfte Levi hinter den andern Stämmen nicht zurückstehen und erhält deshalb in jedem einzelnen Stammgebiet sein Erbe, dieselben Städte, in denen er vor dem Exil als Fremdling sich aufgehalten hatte (*D* XVIII, 6 und Par.). In der Wahl der Städte liess sich P² zuweilen von der Ueberlieferung leiten, welche dieselben als Sitze uralter Heiligthümer und deshalb als Freistätten kannte, ging aber im Uebrigen ganz selbständig zu Werke.

[17]) Vgl. hierüber § 11. A. 19—22, 25, 26 und besonders Wellh. *GI*, I, 54 ff. (die Opfer), 85 ff. (die Feste), dessen ausgezeichnete Beweisführung in ihrer ganzen Ausdehnung gelesen werden muss und hier nicht wiederholt werden kann; ferner Robertson Smith, *The O. T. in the Jewish Church*, p. 208 sqq., 379 sqq. Der prinzipielle Unterschied, der sich hinsichtlich des Opferwesens und der Feste zwischen der vorexilischen Praxis und dem *Deut.* auf der einen und der Gesetzgebung von P² auf der andern Seite bemerklich macht, lässt sich nur durch die Annahme erklären, dass die letztre etwas mehr ist als eine blosse Codificirung der — vielleicht sehr alten — priesterlichen Gebräuche und Regeln, dass sie andern Anschauungen Ausdruck und Eingang verleiht, als die vor dem Exil in Geltung waren, dass sie dann aber auch von diesen durch eine temporäre Vernichtung der israelitischen Volksexistenz und durch die Wiederaufrichtung derselben auf neuer Grundlage, d. h. durch die Wegführung nach Babel und die Rückkehr in das Vaterland, geschieden ist.

Dadurch und dadurch allein erklärt sich die Festsetzung eines neuen Cultus, wie wir denselben ohne Uebertreibung nennen können, in dem der Ritus und in Folge dessen der damit vertraute Priester, der ihn vollzieht, in den Vordergrund, die Initiative des einzelnen Israeliten aber in den Hintergrund tritt, und in dem die veränderte Auffassung von Jahwes Wesen und von Israels Verhältniss zu ihm in einer andern Wertschätzung der Opfergattungen und in einer andern Einrichtung der Feste ihren Ausdruck findet. Diese gänzliche Umgestaltung ist bei Ezechiel, dem Priester-Propheten des Exils, bereits im Werden, aber noch nicht abgeschlossen; bei P² liegt sie fertig vor. Was die Opfer betrifft, so vgl. *Ez.* XLVI, 1—15 und *L* I ff., speziell Cap. XLVI, 13—15 (tägl. Morgenbrandopfer mit zugehörigem Speisopfer) und *E* XXIX, 38—42; *N* XXVIII, 3—8 (tägl. Morgen- und Abendbrandopfer mit Speisopfer): in der letztern Bestimmung und in der Regelung des Ritus geht P² weiter als Ezechiel. Was die Feste anlangt, so vgl. *Ez.* XLV, 18—25 und *L* XVI, XXIII; *N* XXVIII, XXIX (Smend, *Ezech.* S. 377 ff.). Die Entsündigung des Heiligthums am ersten des ersten und des siebenten Monats (*Ez.* XLV, 18—20) ist der Keim, aus welchem sich später der grosse Versöhnungstag, *L* XVI, entwickelt hat. In der Festsetzung eines bestimmten Tages im Monat für die mazzôth und die Laubhütten geht der Prophet (Cap. XLV, 21, 25) P² voran, aber dieser wiederum fügt zu dem Laubhüttenfest einen achten Tag hinzu (*L* XXIII, 36 [39]) und regelt die im Namen der Gemeinde darzubringenden Opfer anders, und zwar weniger einfach und natürlich als Ezechiel. Siehe auch Anm. 8.

[18]) Es bleiben nunmehr nur noch einige wenige Gesetze von P² übrig, die sich mit älteren Bestimmungen vergleichen lassen, oder deren Abfassungszeit anderweitig festgestellt werden kann. a. Ueber *N* XXXV, 9—34 vgl. mit *D* XIX, 1—13 siehe Anm. 13. Abgesehen von der Stellung, welche der Hohepriester in dem priesterlichen Gesetz einnimmt, scheint dasselbe in Anbetracht seiner genauen Bestimmungen und Unterscheidungen sowohl wie der darin vorherrschenden Idee der Reinheit eine spätere Bearbeitung von *D* XIX, 1—13 zu sein. b. Ueber das Jubeljahr, *L* XXV, 8—55, siehe Anm. 4. Der dort vertretenen Auffassung von dem Charakter dieses Gesetzes steht die von J. Fenton (*Early Hebrew Life*, 1880, p. 70—74) aufgestellte Ansicht gegenüber, wonach dasselbe ebenso wie die Verordnung in Betreff des Sabbatjahres (l. c. p. 64—70) den uralten Communalbesitz und die damit zusammenhängende periodische Vertheilung der Ländereien zur Grundlage hat und diese Einrichtungen, die durch die Grossgrundbesitzer in Wegfall gekommen waren (vgl. *Jes.* V, 8; *Jer.* V, 25—28), in veränderter Form wiederherzustellen sucht. Daraus soll dann folgen, dass dies Gesetz, wenn auch nicht aus der mosaischen Zeit, so doch aus der Regierungszeit der ersten Könige stammt. Wie kommt es dann aber, dass die Propheten bei ihrem Kampf wider die Begehrlichkeit der Vornehmen sich nirgends auf ein derartiges Gesetz berufen? Aber auch abgesehen hiervon ist Fenton's Auffassung durchaus unannehmbar. In *L* XXV, 8—55 findet sich von einem Streben nach Wiederherstellung der früheren Zustände, des Communalbesitzes u. s. w. keine Spur. Das Alles ist willkürlich erfunden und dem Gesetzgeber, dem solche Gedanken ganz fern liegen, untergeschoben. Das Gesetz geht von der Annahme aus, dass der Einzelne Eigenthümer seines Landes ist und darüber frei verfügt. Es nimmt ihm jedoch diese freie Verfügung auf Grund der Ueberzeugung, dass das Land Jahwe

gehört und die Israeliten nur die Nutzniesser desselben sind (*L* XXV, 23), und im Interesse der Stabilität sowohl wie der gleichen Vertheilung des Besitzes in dem Volke Jahwes. Wie so manche andre Bestimmung von P² konnte auch diese nicht aufkommen, so lange die Volksexistenz eine ungestörte blieb; erst als dieselbe gewaltsam unterbrochen und ein neuer Anfang gemacht war oder doch gemacht werden sollte, konnte man an die Einführung neuer socialer Ordnungen denken. Der Charakter des Gesetzes führt also in Wirklichkeit zu derselben Zeitbestimmung, wie sie sich aus der Erwähnung des Versöhnungstages (v. 9) und der Levitenstädte (v. 32—34) nothwendig für uns ergiebt. — c. *N* XXXI (Krieg gegen Midian und die Vorschriften in Betreff des Kriegswesens und der Beute, die er zur Folge hatte) lässt sich mit *D* XX nicht gut vergleichen: beide Gesetze haben kaum einen einzigen Berührungspunkt. Doch ergiebt sich der nachexilische Ursprung des priesterl. Gesetzes deutlich aus seinem Inhalt, u. a. aus dem Verhältniss des Beuteantheils der Leviten zu dem der Priester (v. 28—47), wie $^1/_{50}$: $^1/_{500}$, das mit der Zuweisung der Zehnten an die Leviten und des Zehnten davon an die Priester, *N* XVIII, 20—24, 25—32, übereinstimmt. d. *N* XXVII, 1—11; XXXVI sind als Zusätze zu dem Gesetz über das Jubeljahr, auf das *N* XXXVI, 4 zurückverwiesen wird, zu betrachten und können daher wenigstens nicht älter sein als dies Gesetz selbst; siehe darüber unter b.

Es stellte sich uns nun bereits früher heraus, dass zu dieser priesterlichen Gesetzgebung ein geschichtlicher Rahmen gehört, der mit ihr so eng verbunden ist, dass er auch denselben Verfasser haben muss (§ 6, A. 11 u. s. w.). Dieser unlösliche Zusammenhang wird denn auch fast allgemein anerkannt[19]) und ist seinen Bestreitern gegenüber auf das Entschiedenste festzuhalten, auch in Hinsicht auf die nunmehr genauer begründete Altersbestimmung der priesterlichen Gesetze. Mit Unrecht wird nämlich behauptet, dass diese mit der priesterlichen Geschichtsüberlieferung nicht im Einklang stehe. Nicht nur die historischen Stücke von P² in den Büchern *Exodus*, *Numeri* und *Josua*, in Betreff deren man einstimmig ist[20]), sondern auch die zu P² gehörigen Abschnitte in *Gen.* I—*Exod.* VI sind nachexilisch. Ihre Sprache widerspricht wenigstens der Annahme eines so späten Ursprungs nicht[21]), und ein unzweideutiger Zeuge für denselben ist der Inhalt, sowohl an sich wie im Vergleich mit der parallelen Ueberlieferung von JE. Der priesterliche Verfasser setzt die letztre durchgängig voraus, nimmt die Hauptsachen aus ihr in seinen Bericht auf, entkleidet sie derjenigen Züge, die ihm von seinem Standpunkt aus anstössig erscheinen, und bearbeitet das Uebrige nach einem Schema, das vor dem babylonischen Exil, als die Auffassung der Vergangenheit noch von der lebendigen Tradition beherrscht wurde, unmöglich entworfen sein kann[22]).

Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich im Grunde von selbst, was

denn auch fast allgemein anerkannt wird, dass das Werk des P², bevor es in den Hexateuch aufgenommen wurde, als selbständige historisch-legislative Schrift existirte. Die entgegengesetzte Anschauung, nach welcher die geschichtlichen Ueberlieferungen und Gesetze des P² als blosse Zusätze zu dem deuteronomisch-prophetischen Hexateuch zu betrachten wären[23]), lässt sich zwar mit der Chronologie wohl vereinigen: der ältere Hexateuch war vorhanden, als P² seine Ueberlieferungen und Gesetze niederschrieb. Sie verkennt aber einerseits das Verhältniss, in welchem P² zu seinen Vorgängern steht, und lässt andrerseits dem gegenseitigen Zusammenhang der Theile und der planmässigen Anlage seines Werkes durchaus kein Recht widerfahren. So sehr dasselbe auch, wie sich gezeigt hat, zu einer Verschmelzung mit dem bereits vorhandenen Hexateuch geeignet war, von dem Verfasser selbst war es nicht dazu bestimmt[24]).

[19]) Anfangs nicht von Graf, der in seinem Werk *gB.* nur die priest. Gesetze in die nachexil. Zeit setzte, und in Betreff der priest. Geschichtsüberlieferungen einfach bei der damals (1865) noch am meisten verbreiteten Ansicht stehen blieb, wonach dieselben zu der „Grundschrift" des Hexateuch gehören sollten. Später ist Graf im Anschluss an Nöldeke's „*Untersuchungen*" und an Riehm's Beurtheilung seines Werkes von seiner Auffassung zurückgekommen und hat die Einheit der legislativen und der geschichtlichen Bestandtheile von P² anerkannt. Vgl. mein Werk *GvI* II, 96 ff.; 201 ff. und *Th. T.* IV, 407 ff. Die von ihm aufgegebene Ansicht ist indess, soweit sie P² in *G* I—*E* VI betrifft, längere Zeit von Dr. Colenso aufrecht erhalten worden (vgl. § 8, A. 2—4); in gewissem Sinn auch von Ryssel, der, wie wir in Anm. 11 gesehen haben, einen Theil von P², insbesondre die geschichtl. Abschnitte, am bestimmtesten die in *G* I—*E* VI befindlichen, zu der ersten „aetas" der israelitischen Literatur rechnet und sie auf diese Weise von den zur zweiten „aetas" gehörigen priest. Gesetzen trennt. Gegen die Vertheilung der Gesetze auf zwei „aetates" vgl. Anm. 11; über den behaupteten Abstand zwischen den Gesetzen und den geschichtlichen Ueberlieferungen, den Ryssel besonders aus grammatischen Gründen annimmt, siehe Anm. 20—22.

[20]) Namentlich stimmt Col. in Betreff dieser geschichtl. Abschnitte mit uns überein. Nicht so Ryssel, der sie zugleich mit den priest. Ueberlieferungen in *G* I—*E* VI in die erste „aetas" zu setzen scheint (vgl. Anm. 11, 19). Es wird indess kein einziger Beweisgrund für ihr höheres Alter beigebracht, und ebensowenig wird das Bedenken gehoben, das der enge Zusammenhang der Gesetzgebung mit der geschichtl. Ueberlieferung in den Büchern *Ex.*, *Num*, und *Jos.* dieser Trennung in den Weg legt. Wenn *E* XXV—XXXI u. s. w. zu der zweiten „aetas" gehören, dann sicher auch *N* XX, 22—29 (wo die Vorschriften in Betreff des hohepriesterl. Gewandes und deren Ausführung vorausgesetzt werden); *N* XXVI; XXVII, 15—23 (Abschnitte, die sich auf die eben angeführte Perikope und auf *N* I ff. gründen); *N* XXXI (ein Kapitel, das wohl Niemand für älter als die Gesetze der zweiten „aetas" halten wird) u. s. w. u. s. w. Der Zusammenhang zwischen den legislativen und den geschichtl. Stücken ist

jedenfalls ein so enger, dass man die Einheit derselben annehmen muss, wenn kein einziges Bedenken dagegen vorliegt.

[21]) Bei der Aufstellung des oben (Anm. 11) angeführten Verzeichnisses ist Gies. von der Einheit von P[2] ausgegangen. Wenn diese Annahme nicht richtig wäre, so hätte der Vergleich mit den übrigen Büchern des A. T. hinsichtlich des Wortschatzes der geschichtl. Abschnitte ein andres Resultat ergeben müssen als in Betreff der Gesetze. Das ist aber keineswegs der Fall. Von den ca. 100 Worten, die er aufführt, kommen ca. 40 theils nur, theils auch in *G* I—*E* VI vor, in alphab. Orduung die folgenden: מאור, אחז *Niph.*, אחוזה, אכלה, אנה, בדל *Hiph.*, בהו, ברא, גוע, מגורים, דשה *Hiph.* und *subst.*, ילד *Hiph.*, תולדות, מושכות, תושב, זָכָר, טירת, כבש, מין, נאקה, נקבה, נשיא, פגע (*G* XXIII, 8), פדן, פרך, קוח *Niph.* und מקוה, הקים ברות, מקנה und קנין, רדה, רחף, רכש *verb.* und *subst.*, רקיע, שיבה, שכך, שרץ *verb.* und *subst.*, תהו. Hierzu können noch hinzugefügt werden: מאד מאד (ב), *G* VII, 19; XVII, 2, 6, 20; *E* I, 7; *N* XIV, 7; vgl. *Ez.* IX, 9; XVI, 13; מכסה, sowohl *G* VIII, 13 wie *E* XXVI, 14; XXXV, 11 u. s. w.; die Formel ונכרתה הנפש ההוא, sowohl *G* XVII, 14 wie *E* XII, 15, 19 und auch sonst in den Gesetzen von P[2]; בן־נכר, sowohl *G* XVII, 12, 27 wie *E* XII, 43; *L* XXII, 25; נפש, „Person“, *G* XII, 5; XVII, 14; XXXVI, 6; XLVI, 15, 18, 22, 25—27; *E* I, 5 und passim in den P[2]-Gesetzen; עצם היום הזה, *G* VII, 13; XVII, 23, 26, in den Gesetzen von P[2] und *Ez.* II, 3; XXIV, 2; XL, 1; למשפחותם, *G* VIII, 19; X, 5, 20, 31; XXXVI, 40; ebenso *E* VI, 17, 25; XII, 21 und passim in den Büchern *Num.* und *Jos.* Bei einzelnen dieser Worte bleibt die Möglichkeit bestehen, dass sie nur zufällig in der älteren Literatur fehlen; in Betreff andrer kann man behaupten, dass sie selbst alt sind, und dass ihr Gebrauch in späteren Schriften auf eine Anlehnung an den Pentateuch zurückzuführen ist. In ihrer Gesammtheit beweisen sie jedoch unwiderleglich, dass der Sprachgebrauch von P[2] in dem ganzen Abschnitt *G* I—*E* VI mit dem der P[2]-Gesetze auf das Engste verwandt ist und hinsichtlich des Verhältnisses zu dem der folgenden Perioden der israel. Literatur mit ihm auf einer Stufe steht.

[22]) In Betreff der von P[2] herrührenden geschichtl. Ueberlieferungen in *G* I—*E* VI stehen zwei Meinungen einander gegenüber. Nach der einen sind diese Ueberlieferungen einfacher und nüchterner, dementsprechend dann aber auch älter als die entsprechenden von JE; jene enthalten den geschichtl. Kern, diese die spätere Erweiterung und Ausschmückung. Die andre Ansicht ist in dem Text des Paragraphen kurz angedeutet und in meinem Werk *GvI* II, 65—83, 96—102, genauer entwickelt. Den dortigen Ausführungen, soweit sie *G* I—*E* VI betreffen, tritt Col. P. VI, App. p. 116—144 entgegen, der wiederum in Kosters, Th. T. VII (1873), 28—59, seinen Gegner gefunden hat. Col. hat diese Entgegnung in seinen *Contributions to the Criticism of The Pent.* (p. I —XIX) wiedergegeben und eine Widerlegung hinzugefügt (p. 1—22). Vgl. auch P. VII seines Hauptwerkes, App. p. 129—139. Endlich hat auch Wellh. das gegenseitige Verhältniss von P[2] und JE in *GI* I, 312—384 behandelt. Dass P[2] und JE paralllel sind, und zwar nicht nur im Grossen und Ganzen, sondern bis in die Details hinein, das lässt sich nicht leugnen; dann kann man aber auch nicht bestreiten, dass sie nicht unabhängig von einander entstanden sind: P[2] ist entwder die Grundlage für oder ein Auszug aus JE. Das erste wäre möglich, wenn P[2] in der That historischer wäre oder wenigstens der lebendigen Volkstradition näher stände als JE. Es ist aber das Gegentheil der Fall. Die

Genealogieen bei P^2 sind ebenso wenig historisch und ebenso künstlich wie die des Chronisten; seine Chronologie ist offenbar das Produkt eines späteren Systems; seine Vorstellung von historischen Persönlichkeiten und Ereignissen entbehrt durchaus der Natürlichkeit und des Lebens und wird gänzlich von seiner Theorie von einem stufenmässigen Fortschritt sowohl der Geschichte der Menschheit wie der göttlichen Offenbarung beherrscht. Eine Ueberlieferung, in der Gott hinter einander als Elohîm, als El-Schaddai und als Jahwe erscheint, in der das Alter der Urväter vor der Fluth, der Vorfahren des Therach und der Erzväter, ebenso wie die Monate und Tage der Sintfluth genau angegeben werden, in der das Opfer zu Ehren der Gottheit erst in der mosaischen Zeit seinen Anfang nimmt, in der jedwede Spur von Zwist oder Feindschaft zwischen Abram und Lot, Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Joseph und seinen Brüdern sorgfältig getilgt ist, — eine solche Ueberlieferung steht nicht nur den Quellen sehr fern, sie kann auch nicht zu einer Zeit aufgezeichnet sein, in der die ursprüngliche Bedeutung der Ueberlieferungen noch in der Erinnerung lebendig war. Vgl. indess im Uebrigen die oben angeführten Schriften.

[23]) Vertreten von Graf, *die sog. Grundschrift des Pentateuchs* (in A. Merx, Archiv u. s. w. I, 466—477); widerlegt von mir in *Th. T.* IV (1870), 511—519; wieder aufgenommen von Maybaum, *die Entwicklung des altisr. Priesterthums* (1880), S. 107—120. Der Letztre behauptet, dass „der Priestercodex" ausschliesslich rituelle Gesetze und keine „Urgeschichte" enthalten habe. Dieselben seien mit JE + D durch einen Redactor vereinigt worden, der zugleich die älteren Ueberlieferungen ergänzt und erweitert, bzw. durch historische Berichte von seiner eignen Hand vervollständigt habe, die, da er selbst Priester gewesen, mit dem „Priestercodex" verwandt und bisweilen sogar im Sprachgebrauch mit ihm übereinstimmend erschienen (z. B. *G* XVII). Ein Theil von dem, was wir P^2 zuschreiben, scheint M. dabei vielmehr zu E zu rechnen. Aus diesem Ursprung der genannten „Grundschrift" erklärt sich nach M. ihr fragmentarischer Charakter und ihr Widerspruch mit JE.

[24]) Aus Anm. 23 ergiebt sich bereits, dass Maybaum seine Ansicht nicht näher ausführt. Wenn er das gethan hätte, so würde sich sofort herausgestellt haben, dass die Abschnitte und Verse, welche gewöhnlich zu P^2 gerechnet werden, sich durchaus nicht als Zusätze des R betrachten lassen. Man dehne die Thätigkeit des R aus, so viel man will, man wird es niemals wahrscheinlich oder auch nur denkbar machen können, dass derselbe aus eignen Mitteln und ohne dass seine Urkunden dazu den geringsten Anlass gaben, die JE-Ueberlieferung in *G* 1—*E* VI durch Mittheilungen bzw. Einzelheiten erweitert hat, die mit dieser Ueberlieferung in keinem Zusammenhang oder gar im Widerspruch stehen. Lässt sich der erste Schöpfungsbericht als ein Zusatz zum zweiten betrachten? oder *G* V als ein Zusatz zu *G* IV? oder der Antheil von P^2 an *G* VI—IX als eine Reihe von Erweiterungen und Ergänzungen zu JE's Sintfluthsbericht? Sie sehen durchaus nicht danach aus. Wie M. behaupten kann, seine Anschauung löse den durchgängigen Widerspruch zwischen JE und P^2, ist mir vollkommen unerklärlich; sie lässt diesen Widerspruch in seinem ganzen Umfange bestehen und macht ihn um so befremdlicher, da er willkürlich von demjenigen hervorgerufen sein soll, von dem wir vielmehr erwarten sollten, dass er die vorhandene Disharmonie verdeckt oder

beseitigt hätte. Dazu kommt nun die Verkennung des gegenseitigen Zusammenhangs der — nach M. unselbständigen — Zusätze, die nach § 6 nicht noch einmal klargestellt zu werden braucht. Solch ein planmässiges und wohl zusammenhängendes Ganzes, wie es durch die Vereinigung der P^2-Bestandtheile in *G* I ff. zu Stande gekommen ist (vgl. Col. P. V. p. 197—211; Wellh. *GI* a. a. O.), sollte nichts weiter sein als eine Flickarbeit von Fragmenten, die zwar aus einer Feder stammen, aber doch nicht uno tenore niedergeschrieben und nicht im Zusammenhang miteinander gedacht sein sollen? Das ist in der That ungereimt. Vgl. auch die sehr richtigen Bemerkungen von Budde, *Urgesch.*, S. 276 ff.

Es ist somit nachgewiesen, dass die von uns mit P^2 bezeichnete legislativ-historische Schrift wirklich ein Ganzes bildet und anfangs selbständig existirt hat. So blieb es indess nicht: nach ihrer Entstehung machte die P^2-Urkunde einen ziemlich verwickelten literarischen Process durch, von dem wir nur das Endergebniss, das in dem gegenwärtigen Hexateuch vor uns liegt, mit Sicherheit kennen. Wenn wir hiervon ausgehen, so können wir in der Geschichte von P^2 mehrere Stadien unterscheiden: die Vereinigung mit D + JE, die Verschmelzung mit P^1 und mit andern priesterlichen thorôth, die gegenwärtig mit P^2 verbunden sind, aber ursprünglich keinen Theil dieser Urkunde bildeten, endlich die Bearbeitung und Erweiterung von P^2 einschliesslich dieser Zusätze durch spätere Gesetzgeber und Berichterstatter. Es ist sehr natürlich, dass das gegenseitige Verhältniss der einzelnen Stadien dieses Processes und demgemäss die geschichtliche Entwicklung von P^2 sich nur annähernd klarstellen lässt. Für jeden in dieser Hinsicht zu machenden Versuch ist wiederum die Reformation von Esra und Nehemia 444 v. Chr. oder in einem der nächstfolgenden Jahre der gewiesene Ausgangspunkt. Das damals eingeführte Gesetzbuch hängt mit P^2 eng zusammen (§ 12, A. 10), aber das Wie dieses Zusammenhangs ist die Frage. Wenn wir von der späteren Bearbeitung und Erweiterung für den Augenblick absehen, um sofort nachher darauf zurückzukommen (S. 294), so lässt sich diese Frage in zwei andere zerlegen: 1) war in Esra's Gesesetzbuch P^2 bereits mit JE + D verbunden? und 2) war in demselben P^2 schon mit P^1 und mit andern, anderswoher entlehnten, aber doch priesterlichen Gesetzen vereinigt? Höchst wahrscheinlich ist die erste Frage verneinend, die zweite bejahend zu beantworten. Jedenfalls findet 1) die Identifikation des Esra bzw. eines seiner unmittelbaren Vorgänger mit dem Redaktor des Hexateuch in dem, was uns über ihn mitgetheilt wird, keine Bestätigung[25]), während 2) in dem von ihm vorgelesenen Gesetzbuch die nicht aus der Feder von P^2 geflossenen priesterlichen Gesetze, namentlich die

Verordnungen von P^1 geradezu unentbehrlich sind und ihre Aufnahme in dasselbe durch *Neh.* VIII, 14—18 vgl. mit *Lev.* XXIII, 39—43 direkt gefordert wird[26]. Im Zusammenhang mit Esra's bekannten Schicksalen führt diese Auffassung zu der Vermuthung, dass die P^2-Urkunde einige Jahre vor seiner Uebersiedlung nach Judäa, vielleicht zwischen 500 und 475 v. Chr., in Babylonien zusammengestellt, dort von ihm oder von einem Andern mit P^1 und andern priesterlichen thorôth vereinigt und in dieser Gestalt im Jahre 458 v. Chr. von ihm nach Judäa mitgebracht worden ist. Es kann aber auch sein, dass die Vereinigung mit P^1 und den übrigen priesterlichen Gesetzen erst in Judäa zwischen 458 und 444 v. Chr. stattgefunden hat. Diese Vermuthung, der in beiderlei Form keine einzige Thatsache widerspricht, empfiehlt sich durch ihre innere Wahrscheinlichkeit[27].

[25]) Esra ist ein Reformator. Er geht nach Judäa, um dort Alles in Uebereinstimmung mit der Thora zu ordnen und ihre Beobachtung durchzusetzen (*Esr.* VII; 10, 25, 26); seine erste That ist die Lösung der Ehen mit fremden Frauen (*Esr.* IX, X); dann ist er gemeinsam mit Nehemia weiter in demselben Sinne thätig (*Neh.* VIII—X). Dadurch wird nun allerdings eine solche Arbeit, wie die Redaktion unseres Hexateuch, keineswegs gänzlich ausgeschlossen, aber wahrscheinlich ist es doch nicht, dass Esra auch dazu Lust und Anlage gehabt haben sollte; je tiefer wir in das Wesen dieser Redaktion eindringen, um so unwahrscheinlicher muss es uns werden, dass sie von einem Manne der Praxis ausgegangen ist. Vgl. Reuss, *L'hist. sainte et la loi*, I, 256 ff.; *Gesch. d. h. Schr. A. T.*, S. 460 ff.

[26]) In § 6 hat sich herausgestellt, dass sich in den Büchern *Exod.—Num.* neben den unzweifelhaft zu P^2 gehörigen Gesetzen und Ueberlieferungen eine Anzahl gleichfalls priesterlicher Abschnitte finden, die aus verschiedenen Gründen nicht als ursprüngliche Bestandtheile dieser Schrift angesehen werden können. Darunter sind solche, die sich als spätere Ergänzungen bzw. Aenderungen von P^2 charakterisiren, z. B. *E* XII, 14—20, 43—50 (§ 6, A. 7); XXX, XXXI (Anm. 13); XXXV—XL (Anm. 15) u. s. w. Andre sind nicht so unmittelbar von P^2 abhängig; sie behandeln ihren Gegenstand selbständig und müssen P^2 deshalb abgesprochen werden, weil sie theils dieser Urkunde widersprechen, wenn auch zuweilen nur in Kleinigkeiten, theils mit ihrer Anlage gar nicht oder doch nur nothdürftig im Einklang stehen, wie sie denn u. a. der geschichtlichen Einleitung entbehren, welche P^2 seinen Verordnungen vorauszuschicken pflegt. Vgl. Wurster in *ZatW* 1884, S. 112—118. Zu der letztern Kategorie gehören *L* I—VII (§ 6, A. 17—19); XI—XV (A. 22); *N* V, VI (A. 31, 32); noch einige andre Gesetze im Buch *Num.* (vgl. Anm. 38, 40); endlich und vor Allem P^1 (oben Anm. 5—10; § 6, Anm. 24—28). Die Frage, wann diese Abschnitte mit P^2 vereinigt sind, die wir in § 6 noch nicht zu beantworten vermochten, erheischt jetzt Erledigung.

Wir haben in dieser Hinsicht wenigstens ein Zeugniss ausserhalb des Hexateuch. *Neh.* VIII, 14—18 weist auf ein Gesetz zurück, in dem einestheils die achttägige Feier des Festes des 7. Monats, und zwar vom 15. bis zum 22.

desselben (vgl. IX, 1), anderntheils das Wohnen in Laubhütten während dieser Feier angeordnet wird, d. h. sowohl auf *L* XXIII, 33—36 (P^2) wie auf v. 39—43 (P^1, im Sinn von P^2 umgearbeitet, vgl. Anm. 8). Nun ist *Neh.* VIII kein Protokoll dessen, was in Jerusalem geschah; v. 14, 15 darum auch kein wörtliches Citat, sondern eine freie Reproduktion von *L* XXIII, 40 (wenn auch die Verschiedenheit der beiden Stellen von J. Halévy in der *Rev. de l'hist. des rel.* T. IV, 38 ff. und besonders von Del. *Stud.* S. 177 f. sehr übertrieben ist). In der Hauptsache aber ist *Neh.* VIII durchaus zuverlässig (§ 12, A. 12 f.), weshalb wir denn auch auf Grund von v. 14–18 annehmen, dass in Esra's Gesetzbuch P^1 mit P^2 verbunden war, wenn nicht von andrer Seite her sich Anzeichen ergeben, wonach dies nicht der Fall gewesen sein könnte. Aber solche Anzeichen ergeben sich nicht; vielmehr spricht die Wahrscheinlichkeit für diese Verbindung. Es ist durchaus begreiflich, dass P^2 den Plan fasste und ausführte, die religiösen Institutionen seines Volkes geschichtlich zu erklären und dabei zugleich sein Ideal einer Jahwe geweihten Gemeinde darzulegen. Als es sich aber um die Durchführung seines Entwurfes handelte, musste es sich zeigen, dass derselbe keineswegs vollständig war. Soviel wir wissen, enthielt er keine detaillirten Vorschriften über die Opfer, keine Bestimmungen über Rein und Unrein, über die Ehe, die Rechte und Pflichten des Hohenpriesters und der Priester, das Sabbathjahr u. s. w. Man kann ja allerdings annehmen, dass auch diese Dinge ursprünglich von P^2 behandelt worden seien, und dass seine Festsetzungen den gegenwärtig in *L* I ff., XI ff., XVII ff. vorliegenden hätten Platz machen müssen, wahrscheinlich ist das aber nicht. Es müsste dann in den genannten Kapiteln bald P^2, bald P^1 oder ein andrer priesterlicher Gesetzgeber zu Worte kommen, wie z. B. in *L* XXIII der Redaktor bald dem einen, bald dem andern Autor sich anschliesst. Da dies aber nicht der Fall ist, ziehen wir aus dem Gesagten den Schluss, dass diese thorôth wirkliche Lücken in P^2 ausfüllen, dass sie dann aber auch vor der Einführung der Priesterthora in die P^2-Urkunde aufgenommen worden sind. Vgl. Wurster a. a. O. S. 128. — Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass die Verschmelzung in der Weise stattgefunden hat, wie sie uns in unserem Pentateuch vorliegt: die Redaktion wurde längere Zeit hintereinander fortgesetzt (§ 16), und die spätere Erweiterung und Ergänzung von P, worüber sogleich das Nähere, erstreckte sich auch auf solche Abschnitte, in denen P^2 mit anderweitigen Perikopen verbunden war (z. B. *L* XXII, 29, 30: XXIV, 1—4, 5—8). Ich meine nur, dass die Verschmelzung, welchergestalt sie auch gewesen sein mag, in dem Jahre der Reformation bereits vollzogen war.

[27]) Die Vermuthung, dass P^2 in Babylonien niedergeschrieben worden ist, stützt sich auf die Nachrichten, die Esra in nahen Zusammenhang mit dieser Urkunde bringen. Auf Veranlassung des Volkes bringt er das Gesetzbuch (aus dem Tempel?) herbei und liest daraus vor (*Neh.* VIII, 1, 2). Dass er dasselbe aus Babylonien mitgebracht, wird in dem — offenbar unechten — Edikt des Artaxerxes, *Esr.* VII, 14, 25, mit so vielen Worten bezeugt, liegt aber auch schon in *Esr.* VII, 6, 10, 11 und in dem Titel הַסֹּפֵר, den er *Neh.* VIII, 2, 5; XII, 36 (hier von Nehemia selbst) bekommt. Wenn Halévy (l. c. p. 35 ff.) uns das Recht bestreitet, aus diesen Stellen zu folgern, dass Esra zu dem Gesetzbuch in einer besonders nahen Beziehung gestanden habe, so beachtet er dies Verhältniss nicht genügend: wenn auf *Esr.* VII, 6, 10 f. u. s. w. nicht *Neh.* VIII—X

folgte, bzw. umgekehrt diesen Kapiteln nicht jene Schilderung von Esra's Amt und Absichten vorherginge, dann würde man ihn vielleicht für einen aus der grossen Zahl derer halten können, die sich in das Studium der Thora vertieften und die Beobachtung ihrer Gebote zu fördern suchten; wie die Sache aber wirklich liegt, schliesst eine derartige Auffassung eine völlige Verkennung der historischen Zeugnisse in sich. — Wenn nun aber das — in Judäa unbekannte, vgl. *Neh.* VIII, 14—18 — Gesetzbuch aus Babylonien mitgenommen war, dann wird es auch dort aufgezeichnet worden sein. Man wird das schwerlich als unwahrscheinlich nachweisen können. Auch Ezechiel entwarf sein Ideal von der neuen Theokratie, Cap. XL—XLVIII, in Babylonien; ebendort entstand das Heiligkeitsgesetz (vgl. Anm. 9); ist es nicht sehr natürlich, dass auch eine Schrift wie die des P^2 im Lande des Exils aufgezeichnet worden ist? Die Schule des Ezechiel starb nicht aus, wurde aber auch nicht, wenigstens nicht in ihrer Gesammtheit, im Jahre 536 v. Chr. nach Judäa übergeführt: mit Esra zugleich zogen noch andre „Lehrer" (מבינים) nach Jerusalem hinauf (*Esr.* VIII, 16). Die Persönlichkeiten waren also da, und die Beweggründe, die vor 536 v. Chr. zu der Aufzeichnung der priesterlichen thorôth geführt hatten, waren auch später noch vorhanden. Vgl. mein Werk *GvI* II, 22 f., 61—64. — Hinsichtlich des Zeitpunkts, in welchem P^2 schriftlich aufgezeichnet wurde, können wir natürlich nur Vermuthungen hegen. Wenn ich von den Jahren 500—475 in dieser Beziehung gesprochen habe, so habe ich dabei in Betracht gezogen, einmal, dass P^2 jünger ist als P^1 (vgl. Anm. 12 ff.), ferner, dass für die Verschmelzung mit P^1 Raum bleiben muss. Vielleicht müssen wir sogar noch etwas weiter zurückgehen. Der gegenwärtig vorliegenden Redaktion von *G* I, 1—II, 4^a ging eine ältere voraus, in der die (8) Schöpfungswerke nicht auf sechs Tage vertheilt waren (vgl. Dillm. und Wellh. XXII, 455—458). Die jetzt vorliegende Redaktion ist nun aber schon verhältnissmässig alten Datums, denn sie wird in *E* XX, 11; XXXI, 17 bereits vorausgesetzt. In dem, was ich eben die schriftliche Aufzeichnung von P^2 nannte, müssen also wohl verschiedene Stadien angenommen werden, und das ist um so leichter, wenn wir — natürlich immer innerhalb der gesteckten Grenzen — die erste Niederschrift möglichst früh setzen. — Für die Vereinigung von P^1 und P^2 behalten wir dann die Jahre 475 ff. übrig, und es ist dabei nach dem Obigen zwischen 475—458 und 458—444 v. Chr. zu wählen. Der letztre Zeitabschnitt umfasst die Jahre, die zwischen den Ereignissen von *Esr.* IX f. und denen von *Neh.* VIII—X liegen und in denen Esra, soviel uns bekannt ist, nicht handelnd aufgetreten ist. Diese Unthätigkeit hängt mit den heruntergekommenen politischen Zuständen Judäas und deren traurigen Folgen zusammen, auf die *Neh.* I hinweist. Die Vermuthung, dass Esra diese Zeit gezwungener Ruhe dazu benutzt habe, die Einführung seiner Thora vorzubereiten und u. a. ihr die dazu nöthige Form zu geben, ist früher sowohl von Graf (Merx, Archiv I, 476) wie von mir (*GI* II, 137 f.) aufgestellt und lässt sich sehr wohl in der Art vertreten, dass man die Ergänzung von P^2 durch P^1 in diese Zwischenzeit verlegt. Wenn aber diese beiden Gesetzsammlungen in Babylonien entstanden sind, so können sie auch dort vereinigt worden sein, und zwar in den Kreisen, aus denen Esra herstammt. Die Einführung der priest. Gesetze war nicht die Folge einer augenblicklichen Aufwallung, sondern sie war vorher geplant und überlegt; man könnte sie als die causa finalis der zweiten Rückkehr der Exulanten

unter Esra's Führung bezeichnen, muss dann aber auch annehmen, dass ihre Vorbereitung schon vor dem Wegzug aus Babylonien ein gutes Stück gefördert war.

Es erübrigt nun noch, die weitere Geschichte von Esra's Gesetzbuch zu verfolgen. Während sich bereits in § 6 ergab, dass verschiedene priesterliche Abschnitte, theils Gesetze, theils geschichtliche Ueberlieferungen, nicht als ursprüngliche Bestandtheile von P^2 gelten können und bestimmt für jünger gehalten werden müssen, so stellte sich später heraus, dass sich hier und da in den Büchern *Esra* und *Nehemia* Abweichungen von unserem Hexateuch finden, die keine andre Erklärung zulassen als die, dass zur Zeit des Esra und Nehemia und der ältesten Berichterstatter über ihr Leben einzelne Bestimmungen des Hexateuch noch nicht existirten oder doch noch nicht rechtsverbindlich waren (§ 11, A. 3). Diese beiden Erscheinungen gehen neben einander her und führen dadurch um so bestimmter zu dem Schluss, dass das priesterliche Gesetzbuch noch nach dem Reformationsjahre wesentliche Aenderungen und Erweiterungen erfahren hat. Befremdlich ist dies Ergebniss keineswegs. Es lag im Gegentheil in der Natur der Sache, dass bald nach der Einführung des priesterlichen Gesetzes sich Lücken in demselben zeigten und die Nothwendigkeit einer Verbesserung und Ergänzung sich sehr fühlbar machte. Der mündlichen priesterlichen Thora, aus welcher das Gesetzbuch des Esra grösstentheils geschöpft war, liessen sich auch diese Zusätze entnehmen, und wenn sie das, was man brauchte, nicht enthielt, so konnte wenigstens in der ersten Zeit die Noth, die sonst das Gesetz bricht, auch wohl einmal zur Gesetzgeberin werden[28]. Es waren ohne Zweifel die jerusalemischen Schriftgelehrten, meist priesterlicher Herkunft, die sich mit der Erweiterung des Gesetzbuches befassten[29]. Die Frage, welche Stücke von ihnen hinzugefügt oder m. a. W. erst nach dem Reformationsjahre in das priesterliche Gesetzbuch aufgenommen worden sind, lässt sich nur insoweit mit voller Sicherheit beantworten, als die kritische Analyse der priesterlichen Bestandtheile (§ 6) mit dem Zeugniss der Bücher *Esra* und *Nehemia* übereinstimmt. Das ist der Fall hinsichtlich der Einsetzung des täglichen Morgen- und Abendbrandopfers (*Exod.* XXIX, 38—42; *Lev.* VI, 1—6; *Num.* XXVIII, 1—9), der Kopfsteuer im Betrage von einem halben Seckel (*Exod.* XXX, 11—16) und der Zehnten vom Vieh (*Lev.* XXVII, 32, 33)[30]. Aber auch da, wo die ältere nachexilische Literatur kein entsprechendes Zeugniss enthält, wird die spätere Hinzufügung einzelner Abschnitte durch die kritische Analyse über allen ernstlichen Zweifel erhoben[31]. Dagegen widerspricht diese

Analyse der Schlussfolgerung, die man aus *Neh.* VIII, 14—18 herleiten könnte, aber nicht herleiten muss, dass die sämmtlichen Verordnungen über den Versöhnungstag (*Lev.* XVI u. Par.) sich in Esra's Gesetzbuch noch nicht fanden[32]).

Die Bestimmung des terminus ad quem dieser Ergänzung ist mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verbunden. Von der fortgesetzten Ueberarbeitung, die in § 16 näher beschrieben wird, lässt sie sich insofern wohl unterscheiden, als sie ausschliesslich die priesterlichen Gesetze betrifft und die Ausfüllung der in denselben zu Tage getretenen Lücken zum Ziel hat. Doch darf dies nicht so verstanden werden, als ob sie aufgehört hätte, als durch die Vereinigung des priesterlichen Gesetzbuches mit JE + D unser gegenwärtiger Hexateuch zu Stande kam. Im Gegentheil war sie auch nachher wohl möglich und wurde in der That weiter fortgesetzt. Indessen kann als wahrscheinlich angenommen werden, dass die sachlichen und besonders wichtigen Zusätze bereits vor dieser Zeit (vermuthlich um das Jahr 400 v. Chr.) gemacht worden sind, und dass später nur noch eine weniger eingreifende und fast rein formale Ergänzung stattfand[33]). Das ging so wenigstens bis zum 3. Jahrh. v. Chr. fort[34]), und zwar in der Weise, dass diese Bearbeitung der priesterlichen Gesetze ebenso wie die Ueberarbeitung im Ganzen stets an Bedeutung abnahm und schliesslich auf die verhältnissmässig unschuldigen und unwesentlichen Aenderungen hinauslief, welche die Textgeschichte für sich zu reklamiren pflegt[35]).

[28]) Der Charakter der späteren Zusätze zu dem priesterl. Gesetzbuch lässt sich am besten aus einigen Beispielen erkennen. Ausser den in Anm. 30 zu besprechenden kommen hier in Betracht (vgl. *Th. T.* IV, 1870, S. 487—511):

N VIII, 23—26, wo die Levitendienstzeit als vom 25. bis zum 50. Jahre während angegeben wird, eine spätere Modifikation der in *N* IV, 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47 enthaltenen Vorschrift, nach welcher ihre Dienstzeit erst mit dem 30. Lebensjahre beginnt. Die geringe Anzahl der Leviten (vgl. *Esr.* II, 40; *Neh.* VII, 43; *Esr.* VIII, 15 ff.) machte diese Aenderung nöthig und gab in noch späterer Zeit Anlass, sie bereits mit dem 20. Jahre ihren Dienst antreten zu lassen, — eine Bestimmung, die, weil sie in das Gesetz nicht mehr aufgenommen werden konnte, 1 *Chron.* XXIII, 24—27 auf David zurückgeführt wird;

N XXVIII, XXIX, das Verzeichniss der Festopfer der Gemeinde, ist wohl als eine spätere Ergänzung der Festthora, *L* XXIII, zu betrachten; wenn es mit dieser den gleichen Ursprung hätte, so würde es unmittelbar auf *L* XXIII folgen. Der Widerspruch zwischen *N* XXVIII, 27—30 und *L* XXIII, 18, 19 würde diese Annahme über allen Zweifel erheben, wenn die letztern Verse nicht aus *N* XXVIII mit einem leicht erklärlichen Fehler interpolirt wären (§ 6, A. 40);

die Abschnitte *E* XXXV, 1—3 und *N* XV, 32—36 (das Verbot des Feueranzündens und des Reisigsammelns am Sabbath) sind Novellen zu *E* XXXI,

12—17, wo im Allgemeinen alle Arbeit (מלאכה) verboten wird; sie haben den Zweck, die Unsicherheit zu beseitigen, die hinsichtlich des Ausdruckes „Arbeit“ bestand;

N XV, 22—31 ist eine Erweiterung und Erklärung von *L* IV, 13—21, 27—31: das Sündopfer wird einerseits auf die peccata omissionis ausgedehnt und andrerseits ausdrücklich auf die unwillkürlichen Uebertretungen beschränkt;

N V, 5—10 trifft Vorsorge für den Fall, dass der Uebertreter keinen Schadenersatz leisten kann, weil der Israelit, an dem er sich versündigt hat, und dessen goël nicht da ist, und bestimmt, dass die Busse dann an den Priester entrichtet werden soll; also eine spätere Ergänzung von *L* V, 14—26.

Siehe ferner § 6, A. 13 ff., wo sich noch eine ganze Reihe weiterer Beispiele findet. Dieselben sind ebensowenig wie die hier aufgeführten untereinander gleichartig, lassen sich aber alle ohne Unterschied aus dem gleich nach 444 v. Chr. fühlbar gewordenen bzw. veränderten praktischen Bedürfniss erklären, dem entweder durch die Aufnahme einer bis dahin nur mündlich überlieferten Thora oder durch eine den Zeitforderungen entsprechende neue Bestimmung abgeholfen wurde.

[29]) Nach der jüdischen Tradition hätte ich als Gehülfen und Nachfolger des Esra die Männer der grossen Synagoge nennen müssen. Ich habe aber in meiner Abhandlung gleichen Namens (Versl. en Med. der k. Acad. van Wetenschappen, Afd. Letterk., 2. Reihe, Bd. VI, 207—248) nachgewiesen, dass mit diesem Ausdruck ursprünglich die Mitglieder der *Neh.* VIII—X geschilderten Versammlung bezeichnet wurden, in welcher die Thora vorgelesen und angenommen wurde, und dass denselben später mit Unrecht ein thätiger Antheil an der Leitung des Volkes und an der Fortführung des Werkes Esra's zugeschrieben worden ist. Hiefür kamen in Wirklichkeit nur die Priester und die Schriftgelehrten in Betracht, die, wie sehr sie auch später auseinander gehen oder gar feindlich einander gegenüberstehen mochten, anfangs zumeist einen Strang zogen bzw., wie Esra selbst, beide Thätigkeiten in ihrer Person vereinigten. Nicht als Priester, sondern als Schriftgelehrte beschäftigten sie sich mit der Thora, mit der Anfertigung von Abschriften und mit der Ergänzung des Fehlenden. Sie thaten dies aber im priesterlichen Sinn, nicht bloss in der Art, dass sie für die priesterliche Auffassung von der Religion im Unterschiede von der prophetischen eintraten, sondern auch in der Weise, dass sie u. a. den Leviten gegenüber die Interessen und Vorrechte der Priester vertraten. Vgl. *N* XVI—XVIII und dazu § 6, A. 37.

[30]) Vgl. mein Werk *GvI.* II, 219 f., 267—272. Ich beschränke mich hier auf eine blosse Andeutung der dort näher ausgeführten Beweise.

a. Der Zweifel, ob das Morgen- und Abendbrandopfer (mit dem zugehörigen Speisopfer) von Anfang an in dem priest. Gesetzbuch vorgeschrieben war, entsteht auf Grund von *Ez.* XLVI, 13—15, wo nur das Morgenbrandopfer verordnet wird. Aus 2 *Reg.* XVI, 15 geht hervor, dass — zur Zeit des Königs Achas und vermuthlich auch noch zu der des Berichterstatters — am Morgen ein Brandopfer und am Abend ein Speisopfer dargebracht wurde, eine Sitte, die Ezechiel wahrscheinlich erhalten wollte, die er wenigstens in seiner Verordnung nicht antastet. Dagegen könnte man aus 1 *Reg.* XVIII, 29, 36; 2 *Reg.* III, 20 den Schluss ziehen, dass schon viel früher nicht nur am Abend, sondern auch am Morgen ein Speisopfer zur Ehre Jahwes aufstieg (כעלות המנחה,

dort von der späten Nachmittags-, hier von der frühen Morgenstunde). Doch steht a. d. betr. St. „mincha“ nicht neben oder gegenüber dem Brandopfer und bezeichnet deshalb im Allgemeinen „die Opfergabe“. Auch halte ich mit Robertson Smith (*Encycl. Brit.* XIV, 85, A. 3) die Richtigkeit der Lesart wenigstens von 2 *Reg.* III, 20 für sehr zweifelhaft: כעלות השחר würde viel besser passen. Wie dem aber auch sein möge, das Abendopfer hiess auch noch nach dem Exil מנחת הערב (*Esr.* IX, 4, 5), selbst noch im 2. Jahrh. v. Chr., als doch das Abendbrandopfer ohne Zweifel im Gebrauch war (*Dan.* IX, 21). Das Fortbestehen dieses Namens erklärt sich am besten, wenn wirklich nach 2 *Reg.* XVI, 15 die mincha anfangs und Jahrhunderte hindurch das eigentliche Abendopfer war. Dass es auch noch nach der Einführung des priest. Gesetzes so blieb, ergiebt sich m. E. aus *Neh.* X, 34: das Volk verpflichtet sich hier zu einem Beitrag „zu dem stetigen (täglichen) Speisopfer und dem stetigen Brandopfer“ —, die also von einander unterschieden werden, und zwar, da das Speisopfer zuerst genannt wird, als Abend- und Morgenopfer. Dazu kommt nun, dass die drei Perikopen, welche ein doppeltes Brandopfer vorschreiben, aus verschiedenen Gründen nicht als ursprünglich angesehen werden können: *L* VI, 1—6 ist eine liturgische Vorschrift für den Priester, die, ebenso wie andre Thorôth in *L* VI, VII, zur Ergänzung von *L* I—V dient und schon deshalb jünger zu sein scheint; *N* XXVIII, 3—8 ist ebenso wie das ganze in *N* XXVIII f. enthaltene Verzeichniss zu beurtheilen (vgl. Anm. 28); *E* XXIX, 38—42 endlich steht an sehr auffallender Stelle und ist, was den Text betrifft, jünger als *N* XXVIII, 3—8 (vgl. Popper a. a. O., S. 190 f.), also wahrscheinlich von dorther in *E* XXV ff. aufgenommen, weil das doppelte thamîd nach *N* XXVIII, 6 „auf dem Berge Sinai“ eingesetzt sein sollte.

b. Ueber *E* XXX, 11—16 vgl. auch Graf, *gB.*, S. 63; Popper a. a. O. S. 194 ff. Der Abschnitt ist von dem Verfasser von *E* XXXVIII, 21—31 missverstanden worden (§ 6, A. 15), wie auch Dillm. *EL.*, S. 364 f. anerkennt. Nach diesem Ausleger (S. 317 ff.) enthält er jedoch eine Vorschrift, die nur einmal, bei der durch Moses zu veranstaltenden Volkszählung, zur Ausführung zu bringen war, und steht mitten unter den Bestimmungen über das Tabernakel nicht an der rechten Stelle. Das ist nicht richtig. Vielmehr wäre aus dieser Stellung zu schliessen, dass der Autor nicht einen einzelnen Fall, sondern den Cultus im Allgemeinen, wie er in *E* XXV ff. geregelt wird, im Auge hat und eine darauf bezügliche Verordnung in der Form einer von Moses gegebenen Vorschrift veröffentlicht. Seine Absicht geht also dahin, eine jährliche Steuer zu Cultuszwecken (על־עבדת אהל מועד, v. 16) allen männlichen Israeliten aufzuerlegen, und ist dieselbe von dem Chronisten (2, XXIV, 6, 9) und von der jüdischen Tradition ganz richtig aufgefasst worden. Nun legt aber *Neh.* X, 33 das Volk sich selbst die Verpflichtung auf, pro Kopf in jedem Jahre 1/3 Sekkel zu diesem Zweck beizusteuern, woraus folgt, dass *E* XXX, 11—16 damals noch nicht in dem Gesetzbuch stand und später in dasselbe aufgenommen worden ist, als es sich zeigte, dass eine Erhöhung der Tempelsteuer nöthig war.

c. Im *Deut.* werden nur vom Korn, Most und Oel, d. i. von den Feld- und Baumfrüchten, Zehnten gefordert (Cap. XIV, 22—29; XV, 19—23; XXVI, 12—15). Hätte P² im Sinn gehabt, für die Leviten auch die Zehnten vom Vieh zu beanspruchen, so hätte er das *N* XVIII, 20—24, 25—32 ausdrücklich sagen

müssen; so wie seine Vorschrift lautet, kann sie nicht anders wie die des *Deut.* aufgefasst werden, abgesehen von der Verschiedenheit hinsichtlich der Bestimmung der Zehnten. So ist dieselbe denn auch augenscheinlich *Neh.* X, 38—40; XII, 44—47; XIII, 5, 12 bei der Einführung des Gesetzbuchs und unmittelbar nachher verstanden worden. Dann kann aber *L* XXVII, 32, 33 nur eine Novelle sein, durch welche die Einkünfte der Leviten durch die Zehnten von Rindern und Schafen erhöht werden. Der Chronist kennt dieselbe und setzt deshalb sehr begreiflicherweise voraus, dass unter dem frommen König Hiskia danach verfahren worden ist (2 *Chron.* XXXI, 5, 6). Man möge sich nun zwischen dieser Auffassung und der Dillm.'s (*EL.* S. 637 ff.) entscheiden.

[31]) Wo dies der Fall ist und wo andrerseits die Sache zweifelhaft bleibt, das muss ein Jeder nach dem Eindruck, welchen die kritische Analyse bei ihm hinterlassen hat, bei sich selbst ausmachen. Sobald verschiedene Kriterien für den späteren Ursprung zusammentreffen, wie die eigenthümliche Stellung eines Gesetzes, dessen mehr oder weniger abweichender Sprachgebrauch, sein Widerspruch oder doch wenigstens seine mangelhafte Uebereinstimmung mit den unzweifelhaft echten Bestandtheilen des Gesetzbuches, dann lässt sich an der späteren Aufnahme nicht zweifeln. Es kann aber auch schon ein einziges Kriterium den Ausschlag geben, z. B. in Betreff von *N* VIII, 23—26 der Widerspruch mit *N* IV (Anm. 28), u. s. w.

[32]) Die hier besprochene Schlussfolgerung aus *Neh.* VIII, 14—18 ist angedeutet von Zunz in *ZddMG.* XXVII, 682, bestimmt formulirt von Reuss, *L'hist. sainte et la loi*, I, 260 f.; *Gesch. d. h. S. A. T.*, S. 475. An der letztern Stelle fasst er seine Beweisgründe folgendermassen zusammen: „Man lese aufmerksam Neh. 8 f., den Bericht über die Promulgation des Gesetzes, der offenbar aus der Feder eines Augenzeugen geflossen ist (C. 10, 1, 33), und der ausdrücklich das grosse Fasten des Versöhnungstages, ohne alle weiteren Ceremonien, am 24. Tage des 7. Monats, nach dem Laubhüttenfeste gefeiert werden lässt, unmittelbar nach der Verlesung des Gesetzbuches. Für das Fest des 10. Tages (Lev. 16) bleibt so kein Raum, auch wäre nach diesem das Fest des 24. rein überflüssig gewesen ..... Dazu kommt, dass *Ex.* 30, 10 von dem jährlichen Versöhnungsopfer ganz anders geredet wird, und die sehr genaue Opferordnung Num. 28, 29 (s. besonders Num. 29, 7 f.) weiss von der, übrigens sehr sinnigen, Ceremonie Lev. 16 noch nichts .... Wenn aber auch 2 Chron. 7, 9 das Versöhnungsfest keinen Raum hat, so hängt dies von einer älteren Quelle ab." — Der hier behauptete Widerspruch zwischen *L* XVI und andern priest. Gesetzen ist m. E. nicht da. *E* XXX, 10 bezieht sich auf die bereits vorhandene Thora über den Versöhnungstag und ergänzt sie durch die Vorschrift, dass der Hohepriester auch den Räucheraltar entsündigen soll, der in *L* XVI nicht erwähnt wird (§ 6, A. 23). *N* XXVIII f. enthält das Verzeichniss der gemeinsamen Opfer an den heiligen Tagen; der Ritus von *L* XVI konnte demnach hier nicht noch einmal vorgeschrieben werden, aber dass der Verfasser denselben kennt, ergiebt sich aus Cap. XXIX, 7, 11, wo er sowohl das Fasten wie „das Sündopfer der Versöhnung" erwähnt, übereinstimmend mit *L* XVI. Auch in *L* XXIII, 27—32; XXV, 9 wird Cap. XVI vorausgesetzt. Die Frage ist also die, ob das Kapitel mit all den andern Abschnitten, die auf dasselbe hinweisen, in Esra's Gesetzbuch fehlte. Seine Stellung und sein Zusammenhang mit den vorhergehenden Gesetzen dürften uns nicht darauf

führen (vgl. § 6, A. 23), so dass eine bejahende Antwort sich ausschliesslich auf *Neh.* VIII, 13 ff. wird stützen müssen. Nun berücksichtige man aber den Charakter der dort beschriebenen Zusammenkunft und den Sinn ihrer Leiter. Der Versöhnungstag war eine neue Einrichtung, die noch dem Ezechiel und P[1] unbekannt war und in *L* XVI zum ersten Male in dieser Weise geordnet wurde. Das Gesetzbuch, in welchem diese Thora stand, war noch nicht eingeführt. Konnte man nun die Verlesung dieses Gesetzbuches durch die Begehung dieser ganz eigenthümlichen Ceremonie unterbrechen? Musste diese letztre nicht vielmehr ausgesetzt werden, bis die neue Ordnung der Dinge von dem Volke angenommen und so ins Leben getreten war? Mit dem Laubhüttenfest lag die Sache anders. Das war ein wiederhergestelltes Volksfest, das seit langer Zeit von ganz Israel gefeiert wurde, wenn auch jetzt zum ersten Mal nach Massgabe der in *L* XXIII, 40 gegebenen Bestimmung, und stand ausserdem durchaus im Einklang mit dem Charakter, welchen die grosse Versammlung nach *Neh.* VIII, 9—12 haben sollte. Aber — meint Reuss — es wird doch am 24. des Monats ein Busstag gefeiert (*Neh.* IX, 1—3): wie ist das zu erklären, wenn das Gesetzbuch den 10. hiefür bestimmt? Ich antworte: solch ein Busstag ging in eigenthümlicher Weise der Bundesschliessung unmittelbar voran; mit dem Versöhnungstag hat er wenig oder nichts gemein, und ist seine Feier daher ebensowenig ein Zeugniss für wie gegen die Aufnahme von *L* XVI in Esra's Gesetzbuch. Die argumenta ex silentio, von denen wir in unsrer Untersuchung mehrmals und zwar zuletzt in Anm. 30 Gebrauch gemacht haben, sind in der That ganz andrer Art als das aus *Neh.* VIII, 14 ff. hergenommene.

[33]) Die hier gemachte Unterscheidung ist nicht durchaus nothwendig. Man kann es auch vorziehen, alle Veränderungen, die bei oder nach der Verschmelzung von Esra's Gesetzbuch mit JE + D gemacht wurden, mit dem Ausdruck „Redaktion" oder „Ueberarbeitung" zu bezeichnen, und das um so mehr, als auch die Redaktion im engern Sinn, das Harmonisiren der ungleichartigen Bestandtheile des Hexateuch, wie wir in § 16 sehen werden, in priesterlichem Geiste statt fand. Wenn aber das priesterliche Gesetzbuch nach unsrer Annahme eine Zeit lang selbständig existirte und dann nachher demgemäss nur ergänzt und erweitert, nicht im (oben erklärten) engern Sinne redigirt werden konnte, so liegt es doch nahe, diese Ergänzung bezw. Fortsetzung von der Redaktion zu unterscheiden, auch in ihrem zweiten Stadium, in dem sie mit der Redaktion gleichzeitig ist. Es ist doch auch ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen Zusätzen zu P[1 2], wie z. B. *L* XXIV, 1—4, 5—9, und einer Ueberlieferung wie *J* XXII, 9—34, obwohl bisweilen, wie sich von selbst versteht, die Grenze schwer zu ziehen ist. — Des Versuchs, die Zusätze zu dem priesterlichen Gesetzbuch chronologisch zu ordnen, enthalten wir uns: was primär ist und was nicht, lässt sich in der Regel mit hinreichender Sicherheit bestimmen, aber die Unterscheidung des Nicht-Primären in secundäre, tertiäre u. s. w. Bestandtheile dürfte zu gewagt sein. Die Annahme, dass die sachlichen und demgemäss wichtigsten Zusätze auch zugleich die älteren sind, empfiehlt sich von selbst. Die freie Bewegung, welche sich in der Erweiterung des Gesetzbuchs zeigte, musste sich naturgemäss mit der Zeit verringern und wurde durch die zunehmende Zahl von Abschriften von selbst allmählich immer mehr eingeschränkt. Rein formelle Ergänzungen dagegen stiessen auf geringere

Bedenken und konnten deshalb auch noch länger fortgesetzt werden. Aus diesem Grunde müssen wir z. B. *E* XXXV ff. für jünger halten als *E* XXX, XXXI (vgl. § 6, A. 13, 15) u. s. w.

[34]) Terminus ad quem ist das Werk des Chronisten, das den Hexateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt voraussetzt (§ 11, A. 4). Dessen Lebenszeit lässt sich nun nicht mit Sicherheit bestimmen (vgl. unten Hauptstück III). Dass die Ergänzungsarbeit aber noch im dritten Jahrhundert andauerte, zeigt der Vergleich der LXX mit dem masor. Text, besonders in den Capiteln *E* XXXV bis XL. Vgl. § 6, A. 15 und weiter § 16, A. 1 ff.

[35]) Die nähere Ausführung dieser Anschauung, die ebenso wohl auf die Bearbeitung des Hexateuch wie auf die Ergänzung von Esras Gesetzbuch ihre Anwendung findet, siehe in § 16, A. 1 ff.

§ 16. Die Redaktion des Hexateuch.

Nach der vorhergehenden Untersuchung (§ 13 f. und 15) waren im Jahre der Reformation des Esra und Nehemia (um 444 v. Chr.) die deuteronomisch-prophetische heilige Geschichte und die priesterliche legislativ-historische Schrift noch gesondert vorhanden. Durch die Vereinigung dieser beiden Urkunden ist der gegenwärtige Hexateuch zu Stande gekommen. Die Frage, wann und wie das geschehen ist, soll im Folgenden beantwortet werden.

Mehr als eine Erwägung musste darauf führen, die Verschmelzung von DJE mit P sobald als möglich vorzunehmen. Es lag wahrscheinlich nicht in der Absicht der Verfasser von P, die älteren Gesetze und Ueberlieferungen aufzuheben oder zu verdrängen. Aber ihr Werk unterschied sich doch bedeutend von dem ihrer Vorgänger. So lange beide Urkunden ihre Selbständigkeit behielten, forderten sie zum Vergleich heraus, und die grosse Verschiedenheit musste sofort bemerkbar werden. Sobald man darin einen Widerspruch sah, so musste das Ansehen der beiden Schriften darunter leiden, und speciell wurde die Autorität der eben erst eingeführten priesterlichen Gesetzgebung dadurch geschädigt. In dieser Lage gab es nur ein Mittel, die Gefahr abzuwenden: die Vereinigung der beiden, doch auch wieder unter einander verwandten Schriften zu einem Ganzen, das dann, ohne Widerspruch zu besorgen, die Stellung einnehmen konnte, welche nach dem Judaismus den Urkunden der Offenbarung Jahwes an die Väter zukam. Es ist denn auch sehr wahrscheinlich, dass die Sopherîm nicht damit zögerten, und noch vor dem Ausgange des fünften Jahrhunderts den Hexateuch zu Stande brachten.

Fast Alles, was sich in Betreff dieser Redaktionsarbeit feststellen lässt, muss aus dem Hexateuch selbst durch Schlussfolgerungen her-

geleitet werden. Um so weniger dürfen wir die spärlichen Winke übersehen, die wir vielleicht von Aussen her in dieser Angelegenheit empfangen. Aus dem gemeinsamen Zeugniss der Bücher der Chronik, des samaritanischen Pentateuch und der alexandrinischen Uebersetzung des Hexateuch können wir schliessen, dass der Hexateuch, wie wir ihn gegenwärtig besitzen, im dritten Jahrhundert vorhanden war; sie liefern uns einen terminus ad quem, den wir in keinem Fall überschreiten dürfen[1]. Zugleich aber zeigen uns der samaritanische Pentateuch und die alexandrinische Uebersetzung, wenn man sie unter einander und mit unserm textus receptus vergleicht, dass die hebräischen Handschriften des dritten Jahrhunderts v. Chr. von einander verschieden waren. Es kommen darin, wie zu erwarten steht, die gewöhnlichen Varianten zum Vorschein, die durch die Unachtsamkeit und Willkür der Abschreiber entstehen. Ausserdem aber zeigen sich auch weit umfangreichere und wesentlichere Abweichungen, die nur als Ausflüsse einer absichtlichen Textrevision aufgefasst werden können, welche mit einer verhältnissmässig grossen Freiheit und nach bestimmten Grundsätzen vorgenommen ist[2]. Nun nahm man früher, wenigstens in der Regel, an, dass diese Abweichungen den Samaritanern und den griechischen Uebersetzern zuzuschreiben seien, bezw. den Abschreibern der von ihnen recipirten Handschriften, während unser textus receptus im Wesentlichen und abgesehen von später eingeschlichenen Fehlern identisch sei mit dem Text, welcher im dritten Jahrhundert v. Chr. von den Schriftgelehrten recipirt und bereits früher unter ihnen in Geltung gewesen war. Es giebt uns aber kein Umstand a priori das Recht zu einer solchen Gegenüberstellung, die ausserdem a posteriori durch die auch auf Judäa sich erstreckende Verbreitung von sog. samaritanischen bezw. alexandrinischen Lesarten allen Boden verliert[3]. Vielmehr haben wir die Sache so anzusehen, dass der Text des Hexateuch nicht an einzelnen Stellen, sondurn durchweg noch im dritten Jahrhundert — und um so mehr in früherer Zeit — mit einer gewissen Freiheit behandelt und nach der Ansicht derjenigen, die sich damit befassten, verbessert worden ist. Das stellt sich nun als höchst natürlich heraus, wenn — aber auch nur dann, wenn — man die Redaction des Hexateuch nicht als ein in einem Zuge vollendetes Werk, sondern als eine Arbeit auffasst, die zunächst nur einen vorläufigen Abschluss fand und später noch geraume Zeit hindurch fortgesetzt uud vervollkommnet wurde[4]. Auch abgesehen von dem Zeugniss, das die aus-einander gehenden Textrecensionen für sie ablegen, wird diese Anschauung, wie sich sogleich näher herausstellen wird, durch die Er-

scheinungen nahe gelegt, welche in allen drei Recensionen gleicherweise zu Tage treten. Die Redaction des Hexateuch gestaltet sich also in unsern Augen zu einer fortgesetzten Bearbeitung und Revision; der Redactor wird zu einem Collectivum, dessen Haupt derjenige ist, der die beiden oben genannten Schriften zu einem Ganzen verband, zu dem aber ausserdem noch die ganze Reihe seiner mehr oder weniger selbständigen Nachfolger gehört. Nur ausnahmsweise jedoch lässt sich der ursprüngliche Redactor mit voller Sicherheit von den Fortsetzern seines Werkes unterscheiden; meist müssen wir sie in eins zusammenfassen und können sie deshalb mit dem einen Buchstaben R bezeichnen[5]).

[1]) Ueber den Chronisten siehe § 11, A. 4. Die alexandrinische Uebersetzung des Pentateuch entstand in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr., die des Buches *Josua* später, vielleicht aber auch noch im dritten Jahrhundert. Wenn die Samaritaner den Pentateuch von den Juden übernommen haben, und — was im Grunde eine andere Frage ist — bis zu welcher Zeit der Text ihres Pentateuch hinaufreicht, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Als terminus a quo kann der Uebergang des Manasse und der Tempelbau auf Gerizîm gelten (Flavius Josephus, *Arch. Jud.* XI, 7 § 2; 8 § 2—4). Es lässt sich aber nicht nachweisen, dass die Annahme der Thora damit Hand in Hand ging, und, wenn dies auch der Fall gewesen wäre, dass der Text sich von da an unabhängig vom judäischen Einfluss fortentwickelte. Dass die Samaritaner selbst ihn nicht unverändert liessen, zeigt die Verschiedenheit ihrer Handschriften untereinander. — Wenn wir daher ausser der *Chron.* und den LXX auch den samaritanischen Pentateuch als Zeugen aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. anführen, so kann diese Zeitbestimmung nur das Recht der Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Die aus diesen drei Zeugnissen hergeleitete Schlussfolgerung dürfte wohl kaum Widerspruch erfahren: im Allgemeinen und abgesehen von den in Anm. 2—4 näher zu besprechenden Abweichungen ist es ein und dieselbe, auf fünf Bücher vertheilte Thora, die in den Citaten des Chronisten vorausgesetzt wird und die in der alexandrinischen, samaritanischen und masoretischen Recension uns vorliegt, und auch das von dem Chronisten gebrauchte Buch *Josua* ist im Wesentlichen mit dem alexandrinischen und masoretischen identisch; die Samaritaner nahmen bekanntlich nur die Thora an, so dass das Fehlen des Buches *Josua* in ihrer Literatur keinerlei Bedeutung hat; ihr eignes Buch Josua (ed. Juynboll, L. B. 1848) datirt aus viel späterer Zeit.

[2]) Vgl. über die alexandrinische Uebersetzung des Pentateuch T. E. Töpler, *de Pent. interpr. Alex. indole crit. et herm.* (Hal. 1830); H. G. J. Thiersch, *de Pent. vers. Alex. libri III* (Erl. 1841); Z. Frankel, *Ueber den Einfluss der paläst. Exegese auf die alex. Hermeneutik* (Leipz. 1851); J. Popper, *der bibl. Bericht über die Stiftshütte* (Leipz. 1862), S. 124 ff.; J. C. Schagen van Soelen, *de oorsprong der Grieksche vert. van den Pentateuch volgens de LXX* (Leiden 1864; ebend. S. 14 ff. eine Widerlegung der von Grätz, *Gesch. der Juden* III, 615 ff. vertretenen Zeitbestimmung); des Buches *Josua:* J. Hollenberg, *der Charakter der alex. Uebers. d. B. Josua* (Moers 1876); über den

samaritanischen Pentateuch: Gesenius, *de Pent. Samar. origine, indole et auctoritate* (Hal. 1815); Popper, a. a. O S. 60—84; S. Kohn, *de Pent. Samar. ejusque cum verss. ant. nexu* (Breslau 1865); H. Petermann, *Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heut. Samar.* (Leipz. 1868), S. 219 bis 326.

[3]) Die richtige Auffassung und Erklärung des Verhältnisses der drei Texte unter einander findet sich bei Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, S. 97 — 100 und passim.; vgl. *ZdMG.* XIX, 611 — 615; Popper a. a. O. So natürlich es auch sein mag, dass man anfangs den alexandrinischen und den samaritanischen Text an dem masoretischen prüfte und alle Abweichungen ohne Unterschied als absichtliche oder unwillkürliche Corruptionen des — für echt gehaltenen — textus receptus ansah, bei einigem Nachdenken muss es doch sofort in die Augen fallen, dass wir kein Recht haben, Licht und Schatten in dieser Weise zu vertheilen. Die alexandrinischen Uebersetzer waren gläubige Juden, so gut wie ihre Zeitgenossen, die palästinensischen Schriftgelehrten, und der aus Judäa stammende samaritanische Pentateuch wurde in seiner neuen Heimath mindestens eben so hoch gestellt wie bei den Juden. A priori müssen wir erwarten, dass die Methode der Behandlung des Textes in Egypten und Samarien im Wesentlichen dieselbe war wie in Judäa; der Unterschied kann höchstens ein gradueller gewesen sein, wie denn in der That der masoretische Text verhältnissmässig reiner ist als der griechische bezw. der samaritanische. Dazu kommt nun, dass ein spezifischer Unterschied in der Textbehandlung zwischen Judäa einerseits und Alexandria und Samarien andrerseits seitens der Schriftgelehrten nicht unbemerkt geblieben sein würde und zu Klagen ihrerseits hätte führen müssen. Davon zeigt sich indess keine Spur, denn die Abweichungen des alexandrinischen Textes, welche der Talmud erwähnt (Geiger, *Urschrift* u. s. w. S. 439 ff.), sind sehr unbedeutend, und den Samaritanern wird nur vorgeworfen, dass sie *Deut.* XXVII, 4 und Par. Gerizîm für Ebal gesetzt haben. Die Bedeutung dieses Stillschweigens erhöht sich durch die Thatsache, dass Flavius Josephus sich an den griechischen Text, auch beim Pentateuch, anzuschliessen pflegt, obwohl ihm die masoretische Recension nicht unbekannt war (vgl. meine Abh. *De stamboom van den Masor. tekst des O. T.* in Versl. en Med. der K. A. van Wetenschappen, Afd. Letterk. 2. Reihe, III, 321 ff.), und dass dem (palästinensischen) Buch der Jubiläen die Chronologie des samaritanischen Textes von *G* V und XI zu Grunde liegt (ebend. S. 325 ff. und Dillm., *Beitr. aus dem B. d. J. zur Kritik des Pentateuch-Textes*, Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wiss., 1883, S. 323—340). Jeder Versuch, eine Scheidewand zwischen der judäischen und den andern Recensionen des Textes aufzurichten, stellt sich als aussichtslos heraus.

[4]) Wenn die Redaction des Hexateuch simul et semel erfolgt wäre, so hätte höchst wahrscheinlich die Abschreiberzunft sich ganz auf ihre eigentliche Aufgabe beschränkt und sich nicht die Freiheit genommen, von der die auseinandergehenden Recensionen Zeugniss geben. Dagegen ist die wirklich eingeschlagene Methode die natürliche Fortsetzung einer Bearbeitung, die lange Zeit hindurch fortgeführt wurde, aber auch zugleich, wie es in der Natur der Sache lag, allmählig sich verringerte. Man vgl. z. B. *G* XLVII, 7—11; *J* V, 2—9; XX im masoretischen und im alexandrinischen Text; der letztere repräsentirt hier mehrfach ein früheres Stadium der harmonisirenden

Ueberarbeitung, ebenso wie umgekehrt die masoretische Recension von *G* I, 1 bis II, 4ᵃ älter ist als die griechische.

[5]) Auch bereits vor der Verschmelzung von J und E, und weiter von JE und D, sahen wir uns zu der Annahme eines Redactors bezw. Harmonisten genöthigt. Von diesen beiden unterscheidet sich der Redactor, von welchem hier die Rede ist, dadurch, dass er DJE und P vor sich hat und, wie wir sogleich sehen werden, die Vereinigung dieser beiden Urkunden im Geist und Interesse von P bewerkstelligt. Aus diesen beiden Gründen kann man ihn Rp nennen und so von Rd (dem deuteronomischen Redactor von D + JE) und von Rj (dem Redactor von J + E, den wir auch mit JE bezeichneten) unterscheiden. Vgl. Jülicher, *Die Quellen von Ex.* I—VII, 7, S. 3, Anm. Es wurde bereits bemerkt (§ 15, A. 33), dass die Thätigkeit des Rp sich wohl in der Theorie von der der Fortsetzer von P unterscheiden lässt, dass sie aber in der Wirklichkeit häufig damit zusammenfällt. Indess lässt sich doch meist die Textbearbeitung, die, in welcher Art es auch sei, der Verschmelzung von DJE und P dienstbar ist, und die unterblieben sein würde, wenn diese Verschmelzung nicht stattgefunden hätte, mit leichter Mühe von der Ergänzung, bezw. Erweiterung der priesterlichen Verordnungen selbst sondern. Vgl. das in Anm. 12 über *N* XXXII, 5—15; XXXIII, 1—49; *J* XXII, 9—34 Gesagte.

Die Thätigkeit des R wurde bereits im Allgemeinen characterisirt als: Vereinigung der beiden ihm vorliegenden Schriften. Es war ihm demgemäss sowohl um die Erhaltung des Gegebenen wie um eine solche Ineinanderarbeitung desselben zu thun, wie sie nöthig war, um ein wirkliches Ganzes hervorzubringen.

Aus dieser Schilderung seiner Aufgabe erklären sich sogleich einige Besonderheiten, die uns in dem Werk des R auffallen. Nach *G* XVII, 5, 15 werden die Namen „Abraham“ und „Sara“, die dort an die Stelle von „Abram“ und „Sarai“ treten, durchgängig gebraucht, auch in solchen Abschnitten, die nicht, wie *Gen.* XVII, von P herrühren. Ebenso hätte nach *Gen.* XXXII, 25—33 „Jakob“ durch „Israel“ ersetzt werden, und der Name von Moses' Nachfolger, früher „Hosea“, nach *Num.* XIII, 16 stets „Josua“ sein können. Das ist aber nicht der Fall; die Gründe, aus welchen der R diese Namen meist so liess wie er sie fand, lassen sich zwar nicht mit Sicherheit nachweisen, wohl aber vermuthungsweise feststellen[6]). Auch der Gebrauch von הוא und נער für die beiden Geschlechter, der im Pentateuch (nicht im Buch *Josua*), von einzelnen Ausnahmen abgesehen, allgemein ist, und der von הָאֵל an Stelle des sonst gebräuchlichen הָאֵלֶּה würde auf Rechnung des R kommen, wenn er bis in die Zeit, in welche dessen Thätigkeit fällt, hinaufreichte. Das ist jedoch nicht nachweisbar und auch nicht wahrscheinlich. Zu seiner Zeit wurde das Masculinum und das Femininum des Pronomens der dritten Person und die Aussprache der drei Consonanten נער ebensowenig wie die zwiefache Aussprache von האל schon

schriftlich ausgedrückt: erst später, als das Hebräische allmählig aufhörte, eine Volkssprache zu sein, schrieb man für הא entweder הוא oder היא, und unterschied נער und נערה, האל und האלה. Was damals Anlass dazu gab, im Pentateuch היא und נערה wenigstens in der Regel nicht zu gebrauchen und an verschiedenen Stellen für האלה האל zu schreiben, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Möglich wäre, dass man הִוא, נער und האל für älter hielt und darum sich dieser Formen in der für uralt gehaltenen Thora mit Vorliebe bediente. Indess können wir dieser Anschauung nicht Recht geben: Archaismen sind diese Formen keineswegs. Auf Rechnung der Redaction des Pentateuch können sie auch nur dann geschrieben werden, wenn man diese im allerweitesten Sinne fasst und darunter alles dasjenige versteht, was zu der Vorgeschichte der masoretischen Textrecension gehört [7]).

Uebrigens sind dies nur Kleinigkeiten von sehr untergeordneter Bedeutung. Wollen wir die Thätigkeit des R in ihrem ganzen Umfange würdigen, so dürfen wir uns nicht mit der oben angegebenen allgemeinen Schilderung begnügen, sondern müssen den wesentlichen Charakter seiner Aufgabe näher ins Auge fassen. Als er seine Arbeit begann, war die deuteronomisch-prophetische heilige Geschichte (DJE) eine seit langer Zeit anerkannte und in hohem Ansehen stehende Schrift, das priesterliche legislativ-historische Werk dagegen erst seit kurzem bekannt und eingeführt. Es kam darauf an, P an dem Ansehn, in welchem DJE bereits stand, Antheil gewinnen zu lassen. Mit andern Worten: P musste in die DJE-Urkunde aufgenommen werden. Das lag im Interesse von P und wurde denn auch ohne Zweifel von einem Geistesverwandten desselben bewerkstelligt. Also gehörte R zu der Schule des Esra, zu den jerusalemischen Priester-Schriftgelehrten, offenbar den einzigen, die für solch ein Werk, wie das seine, in Betracht kommen konnten; denn Niemand ausser ihnen konnte sich dazu für berufen oder geeignet erachten [8]).

Ob diese nähere Bestimmung, auf welche die Natur der Sache hinweist, zutreffend ist, das muss sich aus dem Hexateuch selbst ergeben. Wir haben also zu untersuchen, ob R wirklich nach den Grundsätzen verfahren ist, welche sich aus seiner in dieser Weise bestimmten Aufgabe unmittelbar ergeben, d. i. ob 1) DJE so viel als möglich unangetastet geblieben ist, und 2) ob da, wo um der Einheit willen durchaus eingegriffen werden musste, dies im Sinn und Interesse von P geschehen ist.

Die Betrachtung des Hexateuch in seiner Gesammtheit führt sofort auf eine bejahende Antwort auf diese beiden Fragen. Derselbe ent-

hält nämlich eine grosse Anzahl von Ueberlieferungen und Gesetzen, mit denen die Verfasser von P unmöglich vollkommen übereingestimmt haben können, und die sie also auch wohl nicht aus freier Wahl mit ihrer eignen Gesetzgebung und Geschichtsschreibung vereinigt haben [9]). Wir brauchen zwar nicht anzunehmen, dass diese Autoren sich der Unvereinbarkeit ihrer Anschauungeu mit denen des D und dessen „prophetischer" Vorgänger klar bewusst gewesen seien. Aber dass die letztern ihnen durchgängig zugesagt hätten, ist doch kaum denkbar. Wenn nun trotzdem diese älteren Gesetze und Ueberlieferungen im Hexateuch eine Stelle gefunden haben, so erklärt sich das in erster Linie daraus, dass sie diese Stelle bereits inne hatten und nur zu behalten brauchten. Es beweist aber zugleich, dass R, so sehr er auch mit P geistesverwandt sein mochte, sich doch nicht mit der priesterlichen Anschauung so zu sagen identificirte, sondern sich für sie mit der Stellung, welche sie als Theil des Ganzen einnehmen musste und die sie nicht überschreiten durfte, genügen liess. Sein Conservativismus gegenüber DJE, dem wir die — soweit wir nachkommen können — fast vollständige Erhaltung dieser Schrift verdanken [10]), lässt in der That kaum eine andere Erklärung zu. Dass wir ihn trotzdem mit Recht einen „Geistesverwandten des P" nennen dürfen, ergiebt sich mit gleicher Deutlichkeit, auch schon bei einer so allgemeinen Untersuchung wie diese es ist, aus der Sorgfalt, mit welcher er selbst kleinere Fragmente von P an die geeignetsten Stellen eingeschoben hat, — Fragmente, die, weil sie neben den ausführlicheren, älteren Berichten überflüssig sind, von einem Anderen gewiss nicht berücksichtigt sein würden [11]).

Indess führt uns eine solche allgemeine Betrachtung des Hexateuch doch zu nichts weiter als zu einem Vorurtheil in Betreff der bei der Redaktion befolgten Methode. Um Sicherheit in dieser Hinsicht zu gewinnen, müssen wir die Redactionsarbeit in ihren Einzelheiten verfolgen und die Erscheinungen, welche hinsichtlich der Verschmelzung von DJE mit P im Hexateuch hervortreten, im Zusammenhang mit den unsererseits vorausgesetzten Grundsätzen einer genauen Untersuchung unterwerfen. Es liegt in der Natur der Sache, dass nicht wenige derselben in dieser Hinsicht kein unzweideutiges Zeugniss geben und eventuell auch eine andere Auffassung zulassen, als die ist, welche wir hier vertreten. Aber während unsere Auffassung von der Methode der Redactoren durch sehr viele Momente direct gestützt und gefordert wird, stellt sich von keiner Seite her ein Widerspruch gegen dieselbe heraus [12]).

[6]) Man muss im Auge behalten, dass der Name Jakob nicht — wie Abram und Sarai — verdrängt wurde, dass er also füglich neben Israel gebraucht werden konnte, auch von den Autoren, die die Namensänderung erwähnten, d. i. von J (*G* XXXII, 25—33) und von P² (*G* XXXV, 10). Ob sie ihn wirklich gebraucht haben, könnte nur dann ausgemacht werden, wenn wir ihre Schriften in der ursprünglichen Form besässen. In den Abschnitten, welche aus J und E zusammengesfellt sind, wechseln die Namen „Jakob“ und „Israel“ zuweilen derartig, dass die Frage entsteht, ob nicht bei der Vereinigung dieser beiden Urkunden hier und da der eine an die Stelle des andern getreten ist (z. B. *G* XLV, 27, 28; XLVI, 2, 5; XLVIII, 2). P dagegen scheint auch noch nach *G* XXXV, 10 „Jakob“ fortwährend gebraucht zu haben (*G* XXXV, 22—29; XXXVI, 6; XXXVII, 1, 2 u. s. w.; *E* I, 1, 5; II, 24; VI, 3), so dass es R, wenn er beide Namen benutzte, jedenfalls nicht an Vorgängern fehlte. — *N* XIII, 16 sollte eigentlich zur Folge haben, dass „Josua“ in *E* XVII, XXIV, XXXII, *N* XI stets durch „Hosea“ ersetzt wäre, und dass umgekehrt *D* XXXII, 44 nicht „Hosea“, sondern „Josua“ stände. Wahrscheinlich stand aber der Name „Josua“ für den Nachfolger des Moses so fest, dass R nicht wagte, auf Grund von *N* XIII, 16, d. i. auf die Autorität von P hin, „Hosea“ dafür zu schreiben; *D* XXXII, 14 steht ganz isolirt, und „Hosea“ wird dort wohl einfach ein Schreibfehler sein (LXX Ἰησοῦς; Sam. יהושע).

[7]) Von der Regel, wonach הוא auch für das Femininum gebraucht wird, giebt es elf Ausnahmen (*G* XIV, 2; XX, 5; XXXVIII, 25; *L* XI, 39; XIII, 10, 21; XVI, 31; XX, 17; XXI, 9; *N* V, 13, 14). נער für „Mädchen“ kommt 21 Mal vor, nämlich *G* XXIV, 14, 16, 28, 55, 57; XXXIV, 3 (bis), 12; *D* XXII, 15—29 (13 mal); נערה nur *D* XXII, 19. Die Form האל findet sich *G* XIX, 8, 25; XXVI, 3, 4; *L* XVIII, 27; *D* IV, 42; VII, 22; XIX, 11, ausserhalb des Pentateuch nirgends; אל ohne Artikel nur 1 *Chron.* XX, 8. — Was das Alter dieser Lesarten betrifft, so werden dieselben — wenigstens הוא für היא und נער für נערה — im Talmud erwähnt (vgl. Del. *Stud.* S. 395) und gehören also zum textus receptus. Die definitive Feststellung des letzteren fällt aber erst in das zweite Jahrhundert n. Chr., und dass die hierbei zu Grunde gelegten Handschriften viel älter gewesen seien, lässt sich nicht nachweisen. Im samaritanischen Pentateuch steht durchgängig היא, נערה und האלה; das kann eine Correctur des scheinbar unregelmässigen Textes sein; wenn man aber umgekehrt behaupten wollte, dass die Abweichungen von der gewöhnlichen Orthographie später seien, als die Zeit, in welcher die beiden Textrecensionen anfingen sich voneinander zu unterscheiden, so wäre dies nicht zu widerlegen. — So lange man die betr. Formen für wirkliche Archaismen hielt, schien die Ursprünglichkeit des textus receptus unzweifelhaft; aber in Betreff von היא als Femininum ist diese Ansicht jetzt allgemein aufgegeben (vgl. Del. S. 393 ff.); נער als gen. com. sieht man wohl noch als einen Ueberrest aus der alten Sprache an (S. 398 f.), aber um hierzu ein gegründetes Recht zu haben, müsste man erst nachweisen, dass es jemals wirklich in Gebrauch gewesen, m. a. W. dass nicht „puella“ נער geschrieben, sondern נַעֲרָ(ה) ausgesprochen worden ist; für ein hohes Alter von האל spricht nichts Wesentliches, und auch hinsichtlich dieser Form entsteht die Frage, ob sie sich von הָאֵלֶ(ה) wirklich unterscheidet. Del. giebt zu (S. 396), dass in den alten Handschriften höchst wahrscheinlich הא stand und die Hinzufügung des Vokals, û oder î, dem Leser

überlassen wurde; bei נער war es m. E. nicht anders. Vgl. Chwolson, *die Quiescentes* הוי *in der althebräischen Orthographie*, S. 10 f. Die Sache liegt also wohl so, dass Diejenigen, die in einer späteren Periode die quiescentes hinzufügten, im Pentateuch von der gewöhnlichen Regel abwichen. Es kann sein, dass dies auf Grund der Annahme geschah, dass in früheren Jahrhunderten הוא und נער oft als Feminina gebraucht und im Auslaut von האל der Vokal weggelassen worden sei (Del. a. a. O.). Dürfen wir aber einer derartigen Annahme irgendwelche sachliche Bedeutung beimessen? Und wie sind dann die einzelnen Stellen, in welchen היא vorkommt, und das einmalige נערה zu erklären? Will man in der That meinen, dass es in Betreff dieser abweichenden Stellen eine Ueberlieferung gab, nach der hier הא durch היא erläutert und נערה geschrieben werden musste? Bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung kann diesen vermeintlichen Archaismen nur insofern einige Bedeutung beigelegt werden, als sie von der Absonderung der Thora von den übrigen Büchern des alten Testaments, namentlich von dem Buch *Josua*, — mit dem dieselbe sonst so eng zusammenhängt, — Zeugniss ablegen. Vgl. Anm. 13, 14.

[8]) Vgl. § 15, A. 29 über die Sopherîm und ihre Richtung. — Der Punkt, auf den es hier ankommt, scheint kaum der Erläuterung zu bedürfen. Mehr als Gleichstellung mit DJE konnten auch die wärmsten Anhänger von P nicht verlangen. Es fehlt zwar noch bei Haggai und Sacharja (Cap. I — VIII) der Hinweis auf „das Buch der Thora", d. i. auf das *Deuteronomium*, und der Letztere beruft sich vielmehr auf „die früheren Propheten" (Cap. I, 4 — 6; VII, 7, 12), das spricht aber nicht dagegen, dass die DJE-Urkunde bereits seit geraumer Zeit anerkannt war und so zu sagen in dem Besitzstande sich befand, aus welchem sie P nicht hätte verdrängen können, selbst wenn man dies für wünschenswerth gehalten hätte. Aber auch das letztre ist nicht wahrscheinlich. Vgl. Anm. 9 — 11.

[9]) Die bisweilen ziemlich scharfe Gegenüberstellung von DJE und P braucht kaum noch einmal näher begründet zu werden. Man denke an den Widerspruch zwischen den beiden Schöpfungsberichten; an den Unterschied zwischen den Erzvätern bei P und denen bei JE; an die Dauer des Aufenthalts am Sinai und den Inhalt der sinaitischen Gesetzgebung in den beiderseitigen Urkunden; an die Cultusordnung im Bundesbuch und bei P; an die zahlreichen Verordnungen des D, die sich in der Praxis nicht mit denen des P vereinigen liessen, vielmehr den letztern Platz machen mussten; an die beiden verschiedenen Auffassungen von der Vertheilung des Landes im Buch *Josua* u. s. w. Es ist in der That keine Uebertreibung, wenn wir behaupten, dass P eine fortlaufende Correktur von DJE enthält.

[10]) Die Wahrscheinlichkeit, dass ein irgendwie wesentliches Stück von DJE bei der Vereinigung mit P in Wegfall gekommen sein sollte, ist sehr gering. D setzt JE voraus und weist auf die meisten in dieser Urkunde enthaltenen Details absichtlich oder doch gelegentlich hin; mit der anstössigen JE-Ueberlieferung zugleich müsste dann auch die Anspielung darauf von D beseitigt sein, was zwar an sich denkbar, aber doch nicht wahrscheinlich ist. Ausserdem aber zeigt sich ein durchgängiger Parallelismus zwischen DJE und P (vgl. Wellh. *GI* I, 312 ff.), woraus sich ergiebt, dass P alles in DJE Ueberlieferte in seiner Weise reproducirt und so eine Correktur von DJE überflüssig gemacht hat. P hat sein Manna (*E* XVI, vgl. *N* XI), sein ôhel

mo'ēd (*E* XXV ff., vgl. XXXIII, 7—11), seine Bundeslade (*E* XXV, 10—22, vgl. *N* X, 33—36; *D* X, 1—5), seinen Bileam (*N* XXXI, 8, 16, vgl. XXII—XXIV) u. s. w. Natürlich ist das Alles cum grano salis zu verstehen. Es war R nicht möglich, Alles aufzunehmen; eine Anzahl von Details, welche beide Urkunden gemein hatten, konnten nur einmal aufgenommen werden; der Widerspruch war hier und da so auffallend, dass einer von den beiden Berichten geändert oder gekürzt werden musste. Wenn wir aber bedenken, was für Widersprüche R stehen und sich gefallen liess, dann können wir nicht mehr an der Besorgniss festhalten, dass er der Einheit seiner Compilation zu Liebe das gewaltsame Mittel der Beschneidung seiner Urkunden angewendet habe. Ein kritischerer Sinn bei R würde für uns den unersetzlichen Verlust werthvoller Ueberlieferungen und Gesetze der DJE-Urkunde zur Folge gehabt haben. — Beispiele von R's Conservativismus liefert uns Anm. 12 in Menge. Ist es beispielsweise nicht seltsam, dass in *G* XXXIV die Anschauung des J (die Bevölkerung von Sichem durch Simeon und Levi vernichtet) durch die des R selbst (der Racheakt von allen Söhnen Jakobs vollzogen) ergänzt und verbessert und nicht vielmehr verdrängt ist? Vgl. *Th. T.* XIV, 280 f.

[11]) Als Beispiele führe ich an: *G* XII, 4b, 5; XIII, 6, 11b, 12a; XVI, 1, 3, 15, 16 (jetzt nicht zu missen, aber nur deshalb, weil die damit übereinstimmenden Berichte aus JE nicht aufgenommen sind); XIX, 29; XXXI, 18 u. s. w.; *E* XVII, 1; XIX, 1, 2a; *N* XXII, 1; *J* IV, 19 u. s. w.

[12]) Die in dieser Anm. einzuschlagende Methode ist durch die Natur der Sache gegeben. Wir müssen den ganzen Hexateuch durchgehen und untersuchen, wo und auf welche Weise R eingegriffen hat, wobei sich dann von selbst herausstellen wird, was für Grundsätze er befolgte, hier und da auch, weshalb wir seine Arbeit nicht als ein ein für alle Mal abgeschlossenes Werk, sondern als eine fortgesetzte Bearbeitung anzusehen haben. Wo R sich auf die einfache Zusammenstellung der ihm vorliegenden Urkunden beschränkt hat, enthalte ich mich einer näheren Schilderung seiner Thätigkeit. Dass ich hier und da, wo mehr als eine Vorstellung von der Methode der Redaktoren möglich ist, keine Entscheidung treffe, das bedarf gewiss erst keiner Rechtfertigung.

Genesis. Wenn Cap. II, 4a ursprünglich die Ueberschrift zu I, 1 — II, 3 gewesen ist (wie denn אלה תולדות auch an andern Stellen Ueberschrift ist und ואלה ת״ nur in diesem Sinne gebraucht werden kann), so muss man annehmen, dass R es an eine andre Stelle gebracht und so eine Unterschrift daraus gemacht hat, die den zweiten Schöpfungsbericht von dem ersten scheiden soll. In der That ist dies wahrscheinlicher, als dass es bereits bei P[2] Unterschrift war. Die Stellung von Cap. I, 1 — II, 3 vor II, 4b ff. forderte der Inhalt der beiden Berichte. R liess den zweiten so wie er ihn fand, abgesehen von der Veränderung von „Jahwe" in „Jahwe Elohîm" (II, 4b, 5, 7—9, 15, 16, 18, 19, 21, 22; III, 1, 8, 9, 13, 14, 21—23), durch die er zu erkennen gab, dass der Schöpfer des Menschen, Jahwe, kein andrer gewesen als Elohîm in I, 1 — II, 3 („Jahwe, der Elohîm ist"). — Die Bearbeitung, welche Cap. IV erfahren hat, ist chronologisch älter als R (§ 13, A. 26); er nahm dies Kapitel unverändert auf, liess aber die Fortsetzung und den Schluss der Genealogie des Seth weg, mit Ausnahme der Erklärung des Namens Noach, die er in das von P entlehnte Geschlechtsregister, Cap. V, aufnahm (v. 29).

In Cap. VI–IX, 17 vereinigte R die beiden Sintflutüberlieferungen so gut es ging zu einem Ganzen. Hier und da entstand durch diese Bearbeitung ein gemischter Text, d. h. der Sprachgebrauch und die eigenthümlichen Vorstellungen der einen Ueberlieferung wurden in einen aus der andern herrührenden Vers hineingetragen. So ברא und die Aufzählung der Thiergattungen in VI, 7 aus P^2 in JE (vgl. Dillm. z. d. St.); זכר ונקבה in VII, 3 ebenso; die Unterscheidung von Rein und Unrein in VII, 8 umgekehrt aus JE in P^2; auch in VII, 23 erkennt man die beiden verschiedenen Urkunden wieder. Vgl. auch Budde, *bibl. Urgesch.* S. 248 ff. — Nachdem Cap. IX, 18–26 aus JE und v. 28, 29 aus P^2 (wo sie unmittelbar auf v. 1—17 folgten) aufgenommen waren, wurde Cap. X wiederum aus beiden Urkunden zusammengestellt und dem JE-Bericht über den Thurmbau, Cap. XI, 1—9, das Geschlechtsregister von Sem bis auf Abraham, Cap. X, 10—26, aus P^2 angefügt. Die Verse 27—32 rühren nach § 6, A. 1 theils von JE, theils von P^2 her. In Betreff von Cap. XII, XIII ist nur zu bemerken, dass R hier die Fortsetzung der P^2-Ueberlieferung so geschickt als möglich verwendet hat; die Erzählung von Lot's Rettung aus dem Untergang der Städte der Ebene, die dort auf Cap. XIII, 11^b, 12^a folgte, musste er vorläufig bei Seite lassen; er versparte sie sich auf später (Cap. XIX, 29). — Jetzt aber weicht R von seiner gewöhnlichen Methode ab: im Cap. XIV bringt er uns ein Stück von einer nachexilischen Bearbeitung von Abrahams Leben, einen Abschnitt eines midrasch, wie deren auch der Chronist unter seinen Quellen hatte (2 *Chron.* XXIV, 27). Zu JE gehört Cap. XIV nicht; es unterscheidet sich formell von dieser Urkunde, und die Zugehörigkeit ist durch Cap. XVIII f. ausgeschlossen. Aber auch aus P^2 kann es nicht herstammen: es liegt ausserhalb des geschichtlichen Rahmens dieser Schrift und hat einen ganz anderen Stil. Es ist indess von sehr spätem Datum, so archaistisch seine Form auch sein mag. Die Namen ברע und ברשע (v. 2) sind symbolisch; Mamre und Eschkôl, wahrscheinlich auch Aner (v. 13, 24), sind aus Orten zu Personen geworden; die früheren Bewohner des transjordanischen Gebiets (v. 5, 6) scheinen aus *D* II, 10—12, 20 entlehnt zu sein; die Verse 18—20 haben die Verherrlichung der jerusalemischen Priesterschaft und die Legalisirung ihrer Zehntenansprüche zum Ziel; in dem Gebrauch von רכוש (v. 12, 16, 21), נפש (v. 21), ילידי ביתו (v. 14) zeigt sich Verwandtschaft mit P^2. Das letztere liesse sich eventuell aus der Bearbeitung eines älteren Abschnittes durch R erklären. Dann müsste aber erst feststehen, dass die Perikope wirklich alt ist, und dafür fehlt jeder Beweis. Vgl. Nöldeke, *Untersuchungen* u. s. w. S. 156—172; *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1870, S. 213 ff.; *Th. T.* V, 262 f., und über den geschichtlichen Gehalt der Ueberlieferung E. Meyer, *Gesch. d. Alterthums* I, 165 f. — Auch bei Cap. XV hat R, wenn auch auf andere Weise, mehr als gewöhnlich eingegriffen. Er entnahm dasselbe grösstentheils aus JE, erlaubte sich aber einige Aenderungen; das zeigen die Wendungen אשר יצא ממעיך (vgl. v. 4; XXXV, 11; XLVI, 26; *E* I, 5), רכוש גדול (v. 14, passim bei P^2), שיבה טובה (v. 15, vgl. XXV, 8); auch die sehr sonderbare Aufzählung der Bewohner Kanaans (v. 19—21) kann nicht von JE herrühren, der sonst sechs Völker namhaft zu machen pflegt (§ 13, A. 29), und ist wahrscheinlich sehr späten Datums. Es fragt sich sogar, ob das Kapitel nicht mehr als eine Bearbeitung erfahren hat: die 400jährige Dienstbarbeit (v. 13, vgl. *E* XII, 40) harmonirt schlecht mit der Rückkehr der vierten Generation (v. 16), die indess, vermuthlich weil es die

ältere Vorstellung war (*E* I, 8 ff.; II, 1 ist „die Tochter Levis" Moses' Mutter), auch in anderen jüngeren Abschnitten sich erhalten hat (*E* VI, 13 ff.; siehe unten). — Von jetzt an verfolgt R wieder die alte Spur: in Cap. XVI nahm er P²'s Bericht über Ismaels Geburt auf (vgl. Anm. 11); Cap. XVII entnahm er unverändert derselben Schrift (יהוה, v. 1, ist ein späterer Schreibfehler für אלהים); Cap. XVIII, XIX entlehnte er aus JE, abgesehen von der Berücksichtigung der Bemerkung von P² über die Errettung Lots (Cap. XIX, 29); Cap. XX—XXII ebenso, wobei jedoch die Verse Cap. XXI, 1—5 mit einigen kleinen Aenderungen (§ 6, A. 1) grösstentheils aus P² entnommen wurden. Die Aufnahme von Cap. XXIII aus P² hatte zur Folge, dass der Bericht über Sara's Tod aus JE weggelassen werden musste. In Cap. XXIV, das von JE herstammt, könnte man v. 67 für einen Rückblick auf diesen — dann unmittelbar vorangegangenen — Bericht halten, wenn die Form dieses Verses nicht zeigte, dass eine andere Hand darin geändert hat. In JE stand האהלה ohne Zusatz und die zweite Hälfte (אמו — וינחם) fehlte, man müsste denn mit Wellh. XXI, 418 annehmen, dass nach dieser Urkunde Abraham vor Rebekka's Ankunft starb und die zweite Hälfte von v. 67 in Folge dessen lautete: אביו — וינחם. Dafür spricht, dass nach v. 36ᵇ Abraham bereits vor der Abreise des Knechtes „all das Seine ihm (dem Isaak) übergeben hatte". Man muss dann annehmen, dass R diese Erwähnung von Abrahams Tod bei JE ausgelassen und v. 67 demgemäss — in sehr ungeschickter Weise — verändert hat, während er v. 36ᵇ nur als ein Versprechen auffasste und deshalb stehen liess. Das geschah deshalb, weil nach der Chronologie von P² Abraham erst geraume Zeit nach Sara und nach Isaak's Verheirathung starb und dies Ereigniss deshalb erst nach Cap. XXIV erzählt werden konnte. Wir finden diese Erzählung in der That nach der P²-Ueberlieferung in Cap. XXV, 7—11ᵃ. Vorher aber nimmt R in v. 1—6 noch einen andern Bericht über Abrahams Nachkommen auf, ohne sich über die aus dieser Folge der Berichte entstehenden chronologischen Bedenken Sorge zu machen; in v. 5 gebraucht er die Wendung von JE in XXVI, 36ᵇ; v. 6, wo Nebenfrauen im Plural erwähnt werden, muss aus der Urkunde, welcher R hier folgt, entlehnt sein. — Auf v. 7—11ᵃ folgt in v. 11ᵇ eine Bemerkung, in der XVI, 14 vorausgesetzt wird und die entweder aus JE geschöpft oder mit Rücksicht auf diese Urkunde von R gemacht worden ist. In v. 12—17 hat P² wieder das Wort; v. 18, der sich an v. 17 nicht recht anschliesst, ist von R anderswoher genommen und hängt mit XVI, 12 zusammen, dessen wörtliche Erfüllung sich hier zeigt. Der Anfang von Isaak's Geschichte (v. 19, 20) ist aus P², die Fortsetzung aber (v. 21—34) stammt — nur mit Ausnahme von v. 26ᵇ — aus JE, da sie Einzelheiten enthält, die bei P² fehlen. Wellh. (XXI, 418, A. 1) ist der Ansicht, dass R sich dabei eine Umstellung der JE-Berichte erlaubt habe, in denen Cap. XXVI, 1—33 vor der Geburt Esau's und Jakob's gestanden haben muss; sehr wahrscheinlich; R schloss sich dann in der Reihenfolge der Ereignisse an P² an, der die Geburt der Zwillinge unmittelbar auf den Bericht über die Verheirathung folgen liess, und nahm mit v. 21—26ᵃ zugleich auch v. 27—34 aus JE herüber, ohne zu berücksichtigen, dass die Rebekka von Cap. XXVI noch keine erwachsenen Söhne hat. Im Uebrigen liess er Cap. XXVI, 1—33 unverändert und verband damit (v. 34, 35) den Bericht von P² über Esau's Heirathen, als Uebergang zu der Erwähnung von Jakob's Auswanderung nach Paddan-Aram (vgl. XXVIII, 1 ff.); die von JE

gegebene Motivirung dieser Auswanderung lässt er Cap. XXVII, 1—45 folgen. Durch diese ausführliche Ueberlieferung drohten nun Cap. XXVI, 34 f. in Vergessenheit zu gerathen; R nimmt deshalb in Cap. XXVII, 46 ihren Inhalt wieder auf, und zwar so, dass dadurch der Wegzug Jakob's unmittelbar vorbereitet wird, den Cap. XXVIII, 1—9 nach P^2 schildert. In Betreff der Reise Jakob's zu Laban, seines Aufenthaltes bei demselben und seiner Rückkehr nach Kanáan giebt R in Cap. XXVIII, 10—XXXIII, 20 der ausführlichen JE-Ueberlieferung vor dem sehr knappen P^2-Bericht den Vorzug; dem letzteren entlehnt er nur XXXI, 18, gebraucht aber ausserdem auch in XXXIII, 18 Ausdrücke von P^2 und folgt deshalb vielleicht auch hier dieser Urkunde; die vv. 19, 20 sind wieder aus JE; auch die Wendung „Vater von Sichem" in v. 19, wenn bereits bei JE die Sage über Dina und Sichem hier folgte; wenn dies nicht der Fall war, sind die Worte möglicherweise von R hinzugesetzt (Dillm. S. 351). — Ueber Cap. XXXIV siehe *Th. T.* XIV, 257—281, sowie die dort angeführten Autoren, mit der Kritik von Dillm., S. 348—355. Auch nach Dillm. hat R hier stärker eingegriffen. Er hatte zwei Berichte vor sich, einen von P^2, dem er v. 1^a, 4, 6, 8—10, 15(14)—17, 20—24 entnahm, dessen Schluss er aber wegliess (?), so dass derselbe für uns verloren gegangen ist, den andern von J, aus dem er v. 2^b, 3, 5, 7, 11—13 (14), 19, 25, 26, 30, 31 entlehnte; de suo fügte er v. 27—29 hinzu und änderte mit Rücksicht darauf die Form von v. 5 und v. 13. Meines Erachtens liegt kein Grund vor, diese Verse (27—29) und die damit zusammenhängenden Ausdrücke in v. 5 und 13 von dem erstgenannten Bericht zu trennen, und sind also v. 1 und 2 z. T., 4. 5, 6, 8—10, 13 z. T., 14 z. T., 15—17, 20—24, 25 z. T., 27—29 dem R, d. h, einem der späteren Textbearbeiter des Hexateuch zuzuschreiben. Ob auch bereits in dem zu Grunde liegenden Bericht die Beschneidung — nicht der gesammten Einwohnerschaft, wie Dillm. will, sondern — Sichems seitens der Söhne Jakob's zur Bedingung für das Bündniss gestellt wurde, kann hier unentschieden bleiben. Jedenfalls sind die jüngeren Bestandtheile als eine corrigirende Bearbeitung der älteren, zu JE gehörigen Ueberlieferung anzusehen die hinsichtlich der Vorstellung von dem Ereigniss mit Cap. XLIX, 5—7 über, einstimmte. Während nun in dem Abschnitt Cap. XXXV, 1—4, den R folgen lässt, das Ereigniss von Sichem gänzlich ignorirt wird, — woraus sich ergiebt, dass in der Urkunde, aus welcher derselbe ursprünglich stammte (E), diese Thatsache nicht erwähnt war —, bezieht sich v. 5 auf Cap. XXXIV in seiner gegenwärtigen Gestalt und muss deshalb als ein Zusatz von R angesehen werden, der dann, in v. 6—8, wieder JE das Wort giebt. Darauf liess er die Jakob zu Theil gewordene Theophanie und die Veränderung seines Namens in Israel nach P^2 folgen, v. 9—15, liess aber diese Verse nicht ganz unverändert. In v. 9 setzte er עוד hinzu, mit Rücksicht auf Cap. XXVIII, 10 ff.; v. 14 — vielleicht auf Grund von JE aufgenommen, vgl. § 10, A. 17 — stammt in seiner gegenwärtigen Gestalt von R's Hand; die Errichtung einer maççéba und das Ausgiessen von Oel stimmt mit XXVIII, 18 überein; durch ויסך עליה נסך — vgl. *N* XXVIII, 7 und den mannigfachen Gebrauch von נסך bei P^2 — wird diese Handlung wenigstens einigermassen mit dem gesetzlich geordneten Cultus in Einklang gebracht; wenn v. 13^b ein tautologischer Zusatz ist, so folgte bei P^2 wahrscheinlich auf v. 13^a unmittelbar v. 15. — In v. 16—21 wird die Ueberlieferung von Jakob's Reise nach JE fortgeführt; auch v. 22^a, der zur Erklä-

rung von Cap. XLIX, 3, 4 dient, stammt aus dieser Urkunde. Dagegen sind v. 22^b—29 von R aus P^2 geschöpft, obwohl sie einerseits nach Cap. XXIX ff. überflüssig sind, andererseits mit diesen Kapiteln im Widerspruch stehen. Es ist allerdings einigermassen befremdend, dass R unmittelbar nach diesem Beweise seiner engen Anlehnung an P^2 sich in Cap. XXXVI von dieser Urkunde losmacht und ihre Angaben über die Edomiter nicht nur ergänzt, sondern auch theilweise durch andere ersetzt (§ 6, A. 1); er wird wohl seine Gründe hierfür gehabt haben, die wir indess nur errathen können. Immerhin zeugt die Erweiterung von Esau's Geschlechtsregister für seine Vorliebe für die Statistik, von der sich gleich noch andere Proben zeigen werden. — Die Ueberschrift des nunmehr folgenden Theiles der *Genesis*, Cap. XXXVII, 1, 2^a, nimmt R aus P^2, den meisten Stoff für den Inhalt des Theiles selbst aber hat hier JE geliefert. Cap. XXXVIII — das zwischen Cap. XXXVII und XXXIX eingeschoben ist, weil es chronologisch an diese Stelle gehört — rührt durchweg von JE her. In den übrigen Capiteln (XXXVII, XXXIX—L), in denen Joseph die Hauptperson ist, ist die P^2-Ueberlieferung wieder mit den ausführlicheren JE-Berichten verschmolzen. Die von R hierbei befolgte Methode ist eine einfache. Die Verse, welche in § 6, A. 1 als zu P^2 gehörig nachgewiesen sind, fügte er ein, wo es ihm am passendsten schien; das war nicht schwer, denn P^2 enthielt wenig mehr als einen Auszug aus JE und war ganz in demselben Geiste geschrieben. Indess beschränkte sich R hierauf nicht. Dass er *G* XXXVII, 14 aus Rücksicht auf P^2 Hebron an Stelle eines andern Wohnorts des Jakob eingeschoben hat, stellte sich uns in § 13, A. 7 (S. 220) als wahrscheinlich heraus; vielleicht ist aus demselben Grunde auch *G* XLVI, 1—5 einigermassen von ihm geändert worden (s. ebend.). In Uebereinstimmung mit der Tradition (vgl. *D* X, 22) war bei P^2 (*E* I, 5) die Anzahl der Zugehörigen zu Jakob's Geschlecht bei der Uebersiedlung nach Egypten auf 70 angegeben; R fand es für gut, das Namenverzeichniss dieser 70 aufzustellen und fügte dasselbe an der passendsten Stelle ein (Cap. XLVI, 8—27). Auch in Cap. XLVIII, 7 haben wir einen Zusatz von seiner Hand zu sehen: der Vers ist aus Cap. XXXV, 16, 19 entlehnt, aber — wie מפדן zeigt — von Jemand, der auch P^2 kannte, d. h. von R. P^2 selbst, von dem die unmittelbar vorhergehenden Verse (3—6) herrühren, würde er nur dann zugeschrieben werden müssen, wenn er zu diesen Versen gehörte. Das ist aber nicht der Fall, sogar so wenig, dass man sich fragt, wie R ihn an eine so wenig passende Stelle bringen konnte. Siehe die Antwort auf diese Frage in Budde's Abhandlung: „*Gen. 48, 7 und die benachbarten Abschnitte*" (*ZatW.* III, 56—86), wo es sehr wahrscheinlich gemacht wird, dass *G* XLIX, (1^a, 28^b) 29—33 bei P^2 auf XLVIII, 3—6 folgte, dass v. 31^b dort lautete: ושמה קברתי את־לאה ואת־רחל, dass R in Rücksicht auf *G* XXXV, 16 ff. „und Rahel" gestrichen und durch XLVIII, 7 ersetzt hat, dass R anfangs den in dieser Weise geänderten Abschnitt aus P^2 (XLIX, 28—32; XLVIII, 7) zugleich mit XLVIII, 3—6 auf XLVIII, 1, 2 folgen liess, und endlich dass bei der späteren Einfügung von *G* XLIX, 29—32 nach dem Segen Jakob's (v. 1^b—28^a) XLVIII, 7 stehen blieb und so an seine gegenwärtige sehr auffallende Stelle kam. Gegen die hier vertretene Annahme, dass ein zweiter Redaktor die zuerst getroffene Anordnung der Verse änderte (und zwar wesentlich verbesserte), erhebt sich nicht das geringste Bedenken. Es ist im Gegentheil sehr wahrscheinlich, dass dergleichen Umstellungen gar nicht

selten waren. Aber nur ausnahmsweise hat sich, wie an dieser Stelle, von der zuerst getroffenen und dann aufgegebenen Ordnung noch eine Spur erhalten, die es uns ermöglicht, dieselbe wenigstens vermuthungsweise wiederherzustellen. Vgl. auch § 6, A. 1 über *G* XLVII, 7—11 nach der LXX und dem masoretischen Text. — Andere Zusätze von R lassen sich in Cap. XXXVII, XXXIX—L nicht mit Sicherheit nachweisen. Giesebrecht (a. a. O. I, 237, 266, A. 2) ist der Ansicht, dass er in diesen Capiteln wenigstens in demselben Maasse wie in Cap. XIV, XV, XXXIV eingegriffen habe. A priori ist es keineswegs unwahrscheinlich, dass die sehr anziehenden Ueberlieferungen über Joseph viel gelesen und dabei nicht unangetastet geblieben sind: sie reizten vielmehr so zu sagen zur Erweiterung und Ausschmückung. In der That sind u. a. Cap. XXXIX und XL—XLII breiter in der Darstellung als die Urkunden, aus welchen sie herstammen, sonst zu sein pflegen, und könnte man das als eine Folge der Bearbeitung des R, wenn nicht bereits der judäischen Herausgeber von E und J, erklären (siehe oben S. 140, 141 f., 241). Ueberdies stossen wir hier und da auf Ausdrücke, die sich sonst in den vorexilischen Schriften nicht finden, und auf Spuren einer späteren Wortstellung. Vgl. Cap. XXXVII, 2 (erst „mit seinen Brüdern“, dann „mit den Söhnen der Bilha und mit den Söhnen der Silpa“; am Schluss דבתם רעה, worin noch mehr als דבה [*Jer.* XX, 10 und spätere Schriftsteller] das Fehlen des Artikels vor רעה auffällt; das Hinterbringen Josephs scheint ein später angebrachter Zug zur näheren Erklärung des Hasses seiner Brüder zu sein); XXXVII, 18 (נכל ein späteres Wort; התנכל sq. את ist befremdend); XL, 13; XLI, 13 (כֵּן in der Bedeutung „Posten“ oder „Stelle“ nur noch *Dan.* XI, 7, 20, 21, 38); XL, 20 (הֻלֶּדֶת nach *Gies.* S. 237 infin. von dem — in der That jüngeren — הוליד; es ist aber vielmehr eine Hophalform und darum m. E. zwar auffallend, aber nicht überzeugend); XLI, 8 (das Niphal von פעם *Dan.* II, 1, 3; *Ps.* LXXVII, 5; doch findet sich das Piel *Jud.* XIII, 25, so dass ich auch diesem Wort keine Beweiskraft zugestehen kann); XLI, 46, 47 (hier trifft die — aus P² geschöpfte — Angabe von Joseph's Alter mit der Wendung „Pharao, König von Egypten“ — einer Formel von P² — und mit לקמצים (vgl. *L* II, 2; V, 12; VI, 8; *N* V, 26), zusammen); XLII, 5, 6 (unnöthige Wiederholungen; שליט, vgl. *Pred.* VII, 19; VIII, 8; X, 5; auch *Ez.* XVI, 30; ferner bei *Dan.* passim); XLII, 19; XLIII, 14 (את bezw. אחר hinter אחיכם, spätere Wortstellung; an der zuletzt angeführten Stelle אל שדי, sonst nur bei P² und deshalb hier vermuthlich auf R zurückzuführen); XLV, 19—21ª; XLVI, 5 (von Dillm. *G*³ S. 447 aus P², in der vierten Ausg. S. 413 aber mit Recht aus JE hergeleitet. Das Pual von צוה, v. 19, würde auf P² oder auf R hinweisen (vgl. *E* XXXIV; 34; *L* VIII, 35; X, 13; *N* III, 16; XXXVI, 2), aber der Text ist corrumpirt und vermuthlich nach den LXX und dem Sam. zu verbessern; es lässt sich daher höchstens in ויעשו כן und in על־פי eine Spur des Einflusses von R, der P² kannte und sich ihm anschloss, sehen); XLV, 23 (מזון, nur noch 2 *Chron.* XI, 23 und aram. in *Dan.* IV, 9, 18); XLV, 26 (פוג ist von Gies. S. 237 unter die Zahl der jüngeren Worte aufgenommen; siehe jedoch *Hab.* I, 4). Indess sind diese Stellen in Anbetracht des Umfangs der Joseph-Ueberlieferungen nur gering an Zahl, und muss deshalb Gies.'s Anschauung von R.'s Einfluss als sehr übertrieben bezeichnet werden.

Exodus. R beginnt damit, in die JE-Ueberlieferung die parallelen kür-

zeren P^2-Berichte einzuschieben. Der erste von ihm aufgenommene Abschnitt, Cap. I, 1—7, zeigt, dass das Verzeichniss *G* XLVI, 8—27 oben mit Recht P^2 abgesprochen und R zugeschrieben worden ist: der Verfasser, aus dessen Feder I, 1—7 herstammt, kann nicht kurz vorher die 70 Personen, welche die Familie Jakobs bilden, aufgezählt haben. Die Abschnitte Cap. I, 13, 14; II, 23ᵇ—25, die bei P^2 auf I, 1—7 folgten, fanden in der JE-Ueberlieferung leicht eine passende Stelle. Aber nun sah R sich genöthigt, aus Rücksicht auf JE, woraus Cap. III, 1 bis VI, 1 entlehnt ist, ein Stück von P^2 wegzulassen: Cap. VI, 2 ff. ist nicht die Fortsetzung von II, 23ᵇ—25, denn Moses erscheint hier als eine dem Leser bereits bekannte Person. Auf eine solche Auslassung weist auch die Form von II, 25 hin: auf וידע אלהים muss ursprünglich noch irgend etwas gefolgt sein. Indem er von der sehr richtigen Bemerkung ausgeht, dass die Verse Cap. VI, 13—25 an der Stelle, wo sie jetzt stehen, später eingefügt worden sind (siehe unten!), vermuthet Jülicher (A S. 29—34), dass diese genealogischen Angaben bei P^2 vor Cap. VI, 2 ff. vorhergingen und zur Einleitung dafür dienten; R konnte sie in Cap. III, 1—VI, 1 nirgends einschieben und stellte sie deshalb hinter Cap. VI, 2 ff., weil dieser Abschnitt sich nach seiner Meinung am Besten an die vorhergehende JE-Ueberlieferung anschloss. Dagegen ist zu bemerken, dass sowohl in VI, 13 wie in v. 20 ff. und in v. 26, 27 Moses und Aaron als Jahwes Abgesandte auftreten, während in VI, 2 ff. Jahwe sich nur dem Moses offenbart und die Berufung Aarons erst durch VI, 12 vorbereitet und in VII, 1 ff. angekündigt wird. P^2 konnte deshalb nicht schon vor Cap. VI, 2 ff. von der Annahme ausgehen, dass die beiden Brüder Israel befreien sollten, und was er zur Vorbereitung von Cap. VI, 2 ff. beigebracht haben müsste, ist in Cap. VI, 13—25 nicht zu finden. Daraus ergiebt sich aber noch nicht, wie wir demgemäss den letztgenannten Abschnitt beurtheilen sollen. Derselbe ist kürzlich von Dillm. (*EL* S. 53 ff.) P^2 zugeschrieben worden, der ihn indess auf Cap. VII, 1—5 habe folgen lassen, nachdem er in dieser Weise Moses und Aaron eingeführt hatte. Bei dieser Hypothese wird das oben gegen Jül. geäusserte Bedenken hinfällig. Sie lässt aber die eigenthümliche Stellung des Abschnittes unerklärt. Dillm. setzt dieselbe auf Rechnung des R, der schon in VI, 6 ff. den P^2-Text aus J ergänzt habe und nun Cap. VII, 1—5 nicht habe wollen folgen lassen, „weil dadurch zwei verschiedene Referate gänzlich vermischt, auch v. 13 als nächste Antwort auf v. 12ᵇ (im Sinne des C [= J]) zu weit getrennt worden wäre". „Er begnügte sich also, aus v. 30 bloss ואני ערל שפתים anzufügen, und dann unten, mit der von ihm geschriebenen Einleitung v. 28—30ᵃ, den Einwand Moses' und Gottes Antwort darauf nach A (= P^2) nachzubringen (VI, 30ᵇ—VII, 5), deutete aber durch ביום דבר v. 28 zugleich an, wie nach seiner Ansicht beide Referate vereinigt werden können, ohne dass auf Mose der Schein immer wiederholter Zaghaftigkeit fällt. Ein Verfahren, das für die eigenthümliche Gewissenhaftigkeit der R sehr bezeichnend ist." Hierzu bemerke ich, 1) dass in der That in v. 6 ff. einige Ausdrücke vorkommen, die P^2 sonst nicht gebraucht (nämlich סבלות, הציל, הביא אל, נשא יד). Es lässt sich aber nicht erweisen, dass dieselben von J herrühren, bezw. im Allgemeinen, dass dieser Berichterstatter, der die Berufung des Moses nach Midian verlegt, dieselbe in Egypten noch einmal bestätigen lässt. Man muss vielmehr zu der Annahme kommen, dass R in v 6 ff. P^2 ergänzt mit Bruchstücken aus einer andern priesterlichen, dem Ezechiel nahe-

stehenden Ueberlieferung über Moses' Sendung (vgl. § 15, A. 5). Wie dem aber auch sei, keinesfalls kann man 2) Dillm. darin zustimmen, dass die Verschmelzung der beiden Texte in v. 6 ff. von der Umstellung des Abschnitts v. 13—27 Rechenschaft giebt. Das Bedenken, zwei Berichte durcheinander zu bringen, ist ein sehr eigenthümliches Motiv, da R ex hypothesi in v. 6 ff. sich gerade hiermit beschäftigt. Ausserdem wird diese Vermischung durch die Einfügung von v. 13—27 nicht beseitigt, da doch in v. 28—30 der Hauptinhalt von v. 12 wiederholt wird und VII, 1—5 deshalb ebensowenig auf diese Verse wie auf v. 12 hätte folgen dürfen. Dazu kommt nun endlich 3), dass Cap. VI, 13—27, wo es auch immer stehen möge, ob vor oder nach VII, 1—5, jedenfalls ein eigenthümlicher Abschnitt bleibt, der schwer in den Rahmen von P[2] hineinpasst. Man müsste denn annehmen, dass von den übrigen Stämmen, ebenso wie von Ruben und Simeon, wenigstens die Geschlechter aufgezählt worden seien, und dass R, nachdem er Levi aufgenommen, den Rest weggelassen habe. Hiervon lässt sich aber nichts erweisen. Wenn wir nach dem urtheilen, was uns vorliegt, können wir nur annehmen, dass der Abschnitt verfasst worden ist, um an dieser Stelle eingeschoben zu werden, dann aber auch von R, und zwar nicht von dem ersten Redactor, sondern von einem der späteren Textbearbeiter, der sich um den Zusammenhang der Rede weniger kümmerte und hierfür genug gethan zu haben meinte, wenn er in v. 28—30 den Hauptinhalt von v. 10—12 wiederholte. Die von ihm in v. 14—25 mitgetheilten Details sind meist aus dem Pentateuch selbst entnommen und, soweit sie sich hier nicht finden (der Name von Aarons Frau, v. 23, und von Eleazars Schwiegervater, v. 25), aus levitischen Genealogien, wie deren nach dem Exil mehrere in Umlauf waren (vgl. 1 *Chron.* V, 27—VI, 38 u. s. w.). Die (unhistorischen) Zahlen in v. 16, 18, 20 sprechen sicher nicht für einen andern Ursprung. — Wie nun weiter in Cap. VII—XI die beiden Texte mit einander verschmolzen sind, das lässt sich aus § 6, A. 6 mit leichter Mühe ersehen. Nichts ist natürlicher, als dass — ebenso wie z. B. in *G* VI—VIII — hier und da die eigenthümlichen Ausdrücke der einen Urkunde von R in den im Uebrigen aus der andern entlehnten Text aufgenommen wurden. So שרץ (P[2]) in Cap. VII, 28 (JE); מושבות (P[2]) in X, 23 (JE); vgl. Gies. a. a. O. S. 190, 197, 226 f.; auch מַגֵּפָה in Cap. IX, 14, denn JE gebraucht dies Wort nicht, wohl aber P[2] in *N* XIV, 37; XVII, 13—15; XXV, 8 f., 18 f.; XXXI, 16; sonst findet es sich nur noch *Ez.* XXIV, 16; *Sach.* XIV, 15. Ebenso natürlich ist vom Standpuncte des R aus die wiederholte Aufnahme Aarons — aus P[2], wo er dem Moses stets zur Seite steht — in JE-Abschnitte, insoweit nämlich diese Ergänzung noch nöthig war. JE war sicher im Unterschiede von seinen Urkunden hierin bereits vorangegangen (§ 8, A. 11), und R brauchte nur seinen Spuren zu folgen, wo die Verschmelzung von JE mit P[2] die Erwähnung Aarons wünschenswerth machte (VIII, 4, 8; IX, 12, wo das durch v. 8—11 nöthig gewordene אֲלֵיהֶם von R herrührt). — In Cap. XII wird der Abschnitt v. 21—27 erst von R eingeschoben worden sein; er ist, wie wir früher sahen (§ 9, Anm. 4), jünger als das *Deut.* und steht P[2] nahe, ist aber doch kein Bestandtheil dieser Urkunde, da er nicht ganz mit derselben übereinstimmt; R hat ihn möglicherweise als eine Ergänzung zu v. 1—13 angesehen und ihn deshalb hier aufgenommen. Damit ist gesagt, dass er v. 14—20, dann aber auch v. 43—50, bereits bei P[2] vorfand; auch diejenigen, die sich zu der An-

sicht neigen, dass diese Verse ursprünglich wo anders gestanden (§ 6, A. 7), müssen es als wahrscheinlich zugeben, dass sie schon vor der Ausfertigung der Priesterthora in Rücksicht auf ihre Verwandtschaft mit v. 1—13 ihre gegenwärtige Stelle erhalten haben. R konnte sich daher auf das Ineinanderschieben seiner Urkunden beschränken und scheint nur in v. 40, 41 stärker eingegriffen zu haben. Die Anschauung, dass der Autenthalt Israels in Egypten 430 Jahre gedauert hat (vgl. *G* XV, 13, 400 Jahre), stimmt nicht mit dem Auszug der vierten Generation, den P² durchgängig voraussetzt und von dem die Stellen *G* XV, 16; *E* VI, 13 ff. ausdrücklich reden. Dieselbe scheint deshalb P² abgesprochen und auf Rechnung der Textbearbeiter geschrieben werden zu müssen; wahrscheinlich aber nicht auf die des ersten, sondern auf die eines späteren Redactors. Dass der Text von Cap. XII, 40, 41 noch lange nach dem Exil Correcturen erfuhr, ergiebt sich aus den Abweichungen der LXX, des Sam. und anderer Zeugen. Vgl. Dillm. *EL* S. 120 ff. und in den *Sitzungsber. der K. P. Akad. d. Wiss.* 1883, S. 339 f. — In Cap. XIII—XV befolgte R seine gewöhnliche Methode (vgl. § 6, A. 8); הזכרים in Cap. XIII, 12, 15 und XV, 19 (parallel mit XIV, 16, 21, 22, 29) ist möglicherweise von seiner Hand. — In Cap. XVI erlaubte er sich grössere Freiheit. Es steht fest, dass dies Capitel nicht aus JE herrührt, auch nicht theilweise (wie kürzlich Dillm. S. 164 ff. meinte), vielmehr aus P², wenn auch nicht in seiner gegenwärtigen, sondern in einer kürzeren Fassung. Vgl. *Th. T.* XIV, 281—302; Jül. B. S. 279—294. Doch herrscht hinsichtlich des Umfangs der Zusätze noch keine Einstimmigkeit demgemäss auch noch nicht in Betreff der Frage, ob die ursprüngliche Ueberlieferung ebenso wie Cap. XVI bei P² der sinaitischen Gesetzgebung voranging. In v. 22—30 wird nämlich das Sabbatgebot, in v. 32—34 der Tabernakelbau vorausgesetzt; wenn diese Verse von P² herrühren, so folgte in dieser Urkunde der erste Mannaregen auf die Gesetzgebung. Aber bei der genauen Zeitbestimmung in v. 1 fehlt dann das Ereigniss, auf welches sie sich stützt, und dass dies Ereigniss der Mannaregen war, wird durch v. 35 höchst wahrscheinlich gemacht. Auch aus diesem Grunde scheinen deshalb die Verse 22—30 in ihrer ganzen Ausdehnung, zugleich mit v. 4, 5 und v. 32—34 zu der Bearbeitung von P² gerechnet werden zu müssen; ferner gehören dazu um ihrer eigenthümlichen Stellung willen v. 31 und 36, und von den beiden Zeitbestimmungen in v. 35 kann auch nur eine ursprünglich sein; endlich weist auch noch die beinahe hoffnungslose Verwirrung in v. 6—12, sofern sie nicht aus Textverderbniss zu erklären ist, auf eine wiederholte Bearbeitung und Ergänzung hin. Nicht alle diese Zusätze können von einer und derselben Hand herrühren; v. 4, 5, 22—27, 28—30 gehören zusammen und haben offenbar die Tendenz, die Sabbatfeier zu verschärfen; die Verse 32—34 stehen isolirt und haben die Verherrlichung des Mannas und Jahwes treuer Fürsorge für sein Volk im Auge; weder das eine noch das andere scheint dem ersten Redactor zuzuschreiben zu sein; die freie Behandlung von Cap. XVI kommt dann also auch auf Rechnung der spätern Textbearbeiter, die wir mit Jenem zugleich durch den Buchstaben R bezeichnen. — In Cap. XVII—XXIV scheinen, wie sich früher herausstellte (§ 6, A. 10), nur einzelne Züge aus P² in die JE-Ueberlieferung aufgenommen zu sein. Die Art und Weise, in welcher R hierbei verfuhr, bedarf keiner Erläuterung, mit Ausnahme der Aenderung in Cap. XX, 11, weil das Urteil darüber zum Theil von der Vorstellung abhängt, die wir

uns von R's Thätigkeit in Bezug auf *E* XXV ff. bilden. Im Allgemeinen ist klar, dass R die gesammte sinaitische Gesetzgebung von P^2 (*E* XXV—XXXI; XXXV — *N* X, 28) in die vorhandene Ueberlieferung über die Ereignisse am Sinai eingeschoben hat, ohne die letztre mit den stark abweichenden Anschauungen von P^2 in Einklang zu bringen, — weshalb denn auch dem wiederholten Befehl, hinaufzuziehen nach Kanaan (*E* XXXII, 34; XXXIII, 1, vgl. *D* X, 11) in unserm jetzigen Pentateuch erst viel später, *N* X, 29, Folge gegeben wird. Ebenso deutlich springt in die Augen, dass er den vierzigtägigen Aufenthalt des Moses auf dem Sinai, *E* XXIV, 12 ff.; XXXII, 1 ff., dazu verwendet hat, ihm von Jahwe die Vorschriften in Betreff des Tabernakels und der Priester mittheilen zu lassen, und dass er aus diesem Grunde Cap. XXV bis XXXI von dem Bericht über die Ausführung dieser Bestimmungen in Cap. XXXV getrennt und zwischen Cap. XXIV und XXXII eingeschoben hat. Nun ist nichts natürlicher als die Annahme, dass bei dieser Vereinigung von P^2 mit JE die eine oder die andere Urkunde, wenn nicht beide, durch R Aenderungen erfuhren, um nicht in auffallender Weise mit einander in Widerspruch zu kommen. In Betreff dieser Aenderungen bemerke ich, 1) dass die Erwähnung „des Zeugnisses", d. i. des Dekalog, in *E* XXV, 16, 21; XL, 20 nicht dazu gehört. Diese Bezeichnung findet sich bei P^2 wohl vierzigmal und erregt deshalb für sich allein sicher kein Bedenken. Aber auch die Vorstellung, das Moses „das Zeugniss" auf dem Sinai in Empfang nimmt und später in der Lade niederlegt, braucht man dieser Urkunde nicht abzusprechen. Als sie niedergeschrieben wurde, war diese Anschauung durch JE und D längst eingebürgert, und ihr Verfasser hatte nicht den mindesten Grund, davon abzuweichen. Es fragt sich sogar, ob er „das Zeugniss" nicht auch selbst in sein Gesetzbuch aufgenommen hat, so dass es bei der Vereinigung mit JE seitens des R aus demselben weggelassen werden musste. In diesem Fall hat R aus dieser priesterlichen Recension des Dekalog den Hinweis auf *G* II, 1—4^a entlehnt, wodurch er in *E* XX, 11 den von ihm aufgenommenen (und bereits aus D interpolirten) Text von JE bereicherte. Wenn dagegen *E* XXV, 16, 21; XL, 20 als ein Hinweis auf das dem Leser aus der Tradition bekannte „Zeugniss" zu betrachten ist, dann ist *E* XX, 11 ein Zusatz des R selbst. 2) Aus dem, was eben in Betreff von הָעֵדֻת bemerkt wurde, folgt fast mit Nothwendigkeit, dass der Ausdruck לֻחֹת הָעֵדֻת in *E* XXXI, 18; XXXII, 15; XXXIV, 29 — nicht aus JE geschöpft, sondern — von R gebraucht worden ist. Wenn die Einhändigung des „Zeugnisses" sich auch bei P^2 fand (siehe unter Nr. 1), so kann das auf die Form von XXXI, 18; XXXII, 15 unmittelbaren Einfluss ausgeübt haben; wenn nicht, dann folgte R bei der Zusammenfügung seiner beiden Urkunden in Cap. XXXI, 18 dem Sprachgebrauch von P^2 und machte die Erwähnung „der Tafeln" durch JE in Cap. XXXII, 15, 16 demselben gleichförmig. — 3) Die letzte der unter Nr. 2 besprochenen Stellen, Cap. XXXIV, 29, gehört zu einem Abschnitt, v. 29—35, der in § 6, A. 14 aus durchschlagenden Gründen P^2 abgesprochen worden ist, der aber auch ebensowenig JE zugeschrieben werden kann. Das Zusammentreffen von Merkmalen beider Urkunden (siehe die betr. Stelle) macht es sehr wahrscheinlich, dass derselbe von Jemand geschrieben worden ist, der sowohl die eine wie die andere kannte, d. h. von einem der späteren Textbearbeiter. Sein Inhalt stimmt damit wohl überein: der Abglanz der Herrlichkeit Jahwe's auf dem Angesicht des Moses

ist ein corollarium aus der Tradition über den Verkehr Jahwe's mit seinem Diener, von dem sich in den übrigen Ueberlieferungen des Pentateuch (z. B. in *N* XIII f., XVI) keine Spur findet, und das sich um so besser erklären lässt, je später wir es setzen. — 4) *E* XXXIII, 7—11 ist aus E geschöpft, aber nicht vollständig: zu dem ôhel mo'éd gehört „die Lade Jahwes", die auch ohne Zweifel von E erwähnt wurde, aber aus der uns vorliegenden Ueberlieferung weggelassen worden ist. Vgl. *Th. T.* XV, 204—212 und die dort angeführten Autoren. Wenn die Lade noch in der JE-Urkunde sich fand, als P² mit derselben vereinigt wurde, dann hat R sie aus Rücksicht auf *E* XXV, 10—22, XXXVII, 1—9 gestrichen. Es ist aber keineswegs unwahrscheinlich, dass die Lade der JE-Urkunde bereits vor oder bei der Verschmelzung mit D das Feld hat räumen müssen (vgl. *Th. T.* a. a. O.), und in diesem Fall hatte R keine Veranlassung, in *E* XXXIII eine Aenderung eintreten zu lassen. — Auch sonst in *E* XIX—XXIV und XXXII—XXXIV konnte er sich dessen enthalten. Man hat zwar gemeint, seine Hand in Cap. XIX, (13ᵇ,) 20—25; XXIV, 1, 2, 9—11 wieder zu finden, weil da neben Aaron „die Priester" und seine Söhne Nadab und Abihu vorkommen, was man für eine Entlehnung ans P² hält; aber P² kennt vor *L* VIII keine Priester, und man sieht keinen Grund ein, weshalb Nadab und Abihu nicht auch von anderer Seite als von P² erwähnt sein könnten; die angeführten Verse gehören also wohl zu JE. Auch in P² ist, so viel wir sehen können, bei der Aufnahme in DJE nichts geändert. *E* XXV ff. und XXXV ff. sind zwar durch spätere Bestandtheile erweitert und sogar wiederholt umgearbeitet worden (§ 6, A. 12—15; 15, A. 33), und diese Umarbeitung fällt wenigstens theilweise später als die Einfügung von P² in DJE; sie hängt aber mit dieser Einfügung nicht ursächlich zusammen und braucht deshalb hier nicht noch einmal besprochen zu werden. Aus demselben Grunde können wir in unserer Besprechung der Thätigkeit des R

Leviticus und Num. I, 1—X, 28

mit Stillschweigen übergehen und jetzt gleich auf

Num. X, 29 ff. unsere Aufmerksamkeit richten. Der Zusammenhang in Cap. X, 29—32, 33—36; XI, 1—3, 4—35 lässt Manches zu wünschen übrig (vgl. Wellh. XXI, 567 ff.); doch stammen alle diese Abschnitte aus JE und sind, vielleicht mit einigen Kürzungen, von R aus dieser Urkunde entlehnt. Wesentliche Aenderungen scheint er sich dabei nicht erlaubt zu haben. Gies. (S. 232—235) rechnet v. 33 in der gegenwärtigen Gestalt zu der späteren Textbearbeitung. In der That ist תור in der Bedeutung „auskundschaften" ein Ausdruck von P² (*N* XIII, XIV 12 mal, XV, 39) und sonst nur bei späteren Schriftstellern im Gebrauch (*Hiob* XXXIX, 8; *Pred.* I, 13; II, 3, 6; VII, 25; in *Jud.* I, 23; 1 *Reg.* X, 15 [2 *Chron.* IX, 14] ist die Lesart unsicher). Aber ein älterer Schriftsteller konnte das Verbum recht wohl in der hier erforderlichen Bedeutung „aufspüren", „aussuchen" gebrauchen; dass JE das wirklich gethan hat, wird durch die Parallele *D* I, 33 sehr wahrscheinlich gemacht; „die drei Tagereisen" zwischen der Lade und dem Lager sind sicher befremdlich, offenbar aber auch eine falsche Lesart, die aus v. 33ᵃ, wo diese Worte an der richtigen Stelle stehen, herzuleiten ist. — In Cap. XI, 10 ist למשפחתיו (vgl. *G* VIII, 19 und passim bei P²) vielleicht ein Zusatz des R; im Uebrigen wurde dies Capitel und ebenso Cap. XII unverändert aufgenommen, wenn man nicht etwa den Vers XII, 1, der mit v. 2 ff. im Widerspruch steht und auch schon an und

für sich befremdlich ist, dem R oder einem seiner Nachfolger zuschreiben will. Die Aussendung der Kundschafter wurde sowohl in JE wie in P² erzählt, weshalb R sich veranlasst sah, die beiden Berichte in *N* XIII, XIV mit einander zu verschmelzen (vgl. § 6, A. 37). Die Strafandrohung Cap. XIV, 26—35 und der von P² herrührende Bericht v. 36—38 wurden dabei, sei es nun von R selbst oder von einem späteren Textbearbeiter, erweitert: עד־מתי (v. 27), der Eid in v. 28, נשא יד (v. 30), זנות (v. 33) und einige andere Wendungen entsprechen nicht P²'s einfacher Schreibweise, stehen aber mit seiner Vorstellung von den Ereignissen in so engem Zusammenhang, dass sie nur als eine spätere Bearbeitung derselben beurtheilt werden können. — Zwischen Cap. XIII f. und XVI stellte R einige priesterliche Verordnungen (Cap. XV), die weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden zusammenhingen, aber hier eben so gut wie anderswo eingeschoben werden konnten. In Cap. XVI—XVIII haben wir es dagegen wieder mit einem zusammengesetzten Stück zu thun (§ 6, A. 37). Der JE-Bericht über den Aufstand des Dathan und Abiram bot nämlich Gelegenheit, P²'s nicht ganz ungleichartige Ueberlieferung über den Streit zwischen Korach und dessen Anhängern und dem Stamm Levi mit den zugehörigen Gesetzen aufzunehmen. Es lässt sich nicht bestimmt nachweisen, ist aber doch wahrscheinlich, dass bei dieser Verknüpfung der Charakter der P²-Ueberlieferung unangetastet blieb und deshalb Korach und seine Rotte auch von seiten des R — nicht als L e v i t e n, aber — als aus verschiedenen Stämmen hervorgegangene I s r a e l i t e n angesehen wurden. Es war dann ein späterer Textbearbeiter, der aus dem Korach und seinen Anhängern L e v i t e n machte und aus ihrem Streit mit Levi wegen der Theilnahme am Cultus einen Streit mit Aaron und dessen Nachkommen um die Priesterwürde. Er gab der Ueberlieferung diese neue Wendung, indem er in v. 1 Korach als den „Sohn des Jishar, des Sohnes des Qehath, des Sohnes Levi's" kennzeichnete, und indem er v. 8—11 hinzufügte und v. 16—18 umarbeitete. Von ihm, oder wenigstens in seinem Sinn, ist auch der Abschnitt Cap. XVII, 1—5 hinzugefügt. Siehe hierüber Näheres in *Th. T.* XII, 139—162. — Im Unterschiede von Cap. XVIII, das mit P² in XVI, XVII in engem Zusammenhang steht und zum Ueberfluss auch noch durch XVII, 27, 28 (von R's Hand?) damit verknüpft wird, steht Cap. XIX ganz isolirt da; die Aufnahme desselben müssen wir also ebenso beurtheilen, wie die von Cap. XV. — Aus § 6, A. 42 ergiebt sich, dass R bei der Vereinigung von JE und P² in Cap. XX, 1—13 sehr frei verfahren sein muss, zugleich aber auch, dass es nicht gut möglich ist, seinen Antheil an der uns vorliegenden Ueberlieferung von den Beiträgen seiner beiden Urkunden genau zu sondern. Dagegen nahm er Cap. XX, 14—21 aus JE und v. 22—29 aus P² unverändert auf, — weshalb denn auch in dem letztgenannten Abschnitt, in v. 24, eine andere Vorstellung von den Ereignissen bei Qades angedeutet wird, als wir sie in v. 1—13 finden. Auch Cap. XXI ist grösstentheils aus JE entnommen; der zusammengesetzte Charakter dieses Capitels ist aus den Unterschieden zwischen J und E und den Zusätzen ihres Bearbeiters zu erklären. Von R sind indess hinzugefügt v. 10, 11, ein Stück der P²-Ueberlieferung (vgl. XX, 22—29; XXII, 1), und ebenso v. 4ᵃ, ein Rückblick auf XX, 22—29, welcher Abschnitt von ihm in JE-Berichte eingefügt worden war und nun auf diese Weise mit denselben wenigstens einigermassen in Zusammenhang gebracht wird. Dasselbe gilt im Wesentlichen von Cap. XXII—XXIV. Nur Cap. XXII, 1

ist aus P^2 entlehnt und hier an der passendsten Stelle eingeschoben; ausserdem ist in v. 2 ff. Einiges in Rücksicht auf P^2 hinzugefügt. In der JE-Ueberlieferung wurde Bileam nur von Balak und ausschliesslich im Interesse Moabs entboten (vgl. *D* XXIII, 5, 6; *J* XXIV, 9, 10). Die Berathung Balaks mit „den Aeltesten von Midian" (v. 4) und die Absendung von midianitischen Aeltesten zugleich mit den moabitischen (v. 7) stehen damit im Widerspruch, werden denn auch im Folgenden, in Cap. XXII, 8—XXIV, als nicht geschehen betrachtet und können nur als ein schüchterner Versuch beurtheilt werden, die Vorstellung von JE mit *N* XXXI, 8, 16; *J* XIII, 21, 22 in Einklang zu bringen. Die Frage, ob bereits der erste Redaktor diesen Versuch gemacht hat, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten; für einen spätern Textbearbeiter spricht seine wenig durchgreifende Art, vielleicht auch der Umstand, dass die genannten Stellen zu den jüngsten Bestandtheilen von P gehören. Oder kam Bileam als Verführer Israels auch bereits bei P^2 vor? Das würden wir sicher wissen, wenn die beiden Berichte, aus denen Cap. XXV zusammengestellt ist, in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen wären. Von dem einen, dem von JE herrührenden, v. 1—5, ist aber der Schluss, von dem andern, aus P^2, v. 6 ff., der Anfang weggelassen worden. Dementsprechend entstand ein eigenthümliches Ganzes, und muss die Antwort auf die oben aufgeworfene Frage zweifelhaft bleiben. Als wahrscheinlich kann man indess annehmen, dass R den Bileam des P^2 nicht ganz darangegeben haben wird; derselbe wird dann in den vor XXV, 6 vorhergehenden Versen nicht genannt worden sein, aber R hatte dann auch keine Veranlassung, durch die Zusätze in Cap. XXII, 4, 7 die Vorstellung von JE zu modificiren. Dann muss aber auch Cap. XXV, 16—18 R^1 abgesprochen und einem späteren Textbearbeiter zugeschrieben werden. Diese Verse sind ja die Ankündigung von Cap. XXXI und von diesem Capitel nicht zu trennen: wären sie aus P^2 geschöpft und demgemäss bereits von R^1 aufgenommen, dann hätte P^2 auch den Bericht über Bileam enthalten, auf den Cap. XXXI, 8, 16 hingewiesen wird. — Ueber Cap. XXVI vgl. § 6, A. 41, wo bereits bemerkt wurde, dass die Verse 9—11 nicht von P^2 herrühren, sondern von R geschrieben sind, der die beiden Bestandtheile von *N* XVI vereinigte. Bei genauerer Betrachtung stellt es sich aber heraus, dass diese drei Verse nicht von ein und derselben Hand herstammen. Der Verfasser von v. 9, 10 rechnet Dathan und Abiram zu der Rotte des Korach und hält also diesen und seine Anhänger nicht für Leviten; er steht auf dem Standpunkt des ersten Redactors von *N* XVI. Dagegen geht der Autor von v. 11 („und die Söhne Korachs starben nicht") von der Annahme aus, dass wenigstens Korach selbst ein Levit war; er will offenbar erklären, wie nach dem Exil eine levitische Familie von Korachiten existiren konnte; dann ist er aber auch entweder selbst der Verfasser von *N* XVI, 1^a, 8—11 u. s. w. oder von diesem abhängig. Im Uebrigen änderte R in Cap. XXVI nichts und nahm auch Cap. XXVII, 1—11, 12—23 und die Gesetze Cap. XXVIII f.; XXX so auf wie er sie bei P^2 vorfand; daher kommt es, dass in Cap. XXVII, 14 auf eine andere, für Moses und Aaron weniger günstige Vorstellung von den Ereignissen bei Qades hingewiesen wird, als sie uns gegenwärtig in Cap. XX, 1—13 vorliegt. Von Cap. XXXI (und XXV, 16—18) war eben bereits die Rede: der secundäre bezw. tertiäre Charakter dieses Capitels unterliegt keinem Zweifel, obwohl die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass es bereits mit P^2

verbunden war, als R in Thätigkeit trat; der vereinzelte Hinweis auf den Krieg gegen Midian in *J* XIII, 21, 22 ist indess kein Beweis dafür. — Zu dem in § 6, A. 42 über *N* XXXII Bemerkten habe ich hier nichts Wesentliches hinzuzufügen: die dort gemachte Unterscheidung zwischen dem ersten Redactor der Ueberlieferung (R), der die Berichte von JE und P[2] enger als gewöhnlich mit einander verknüpfte, und dem späteren Textbearbeiter, der v. 6—15 — nach *N* XIII f. in der gegenwärtigen Gestalt — verfasste (und durch Umarbeitung von v. 5 mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang brachte), stellt sich jetzt als analog heraus zu den auch sonst im Hexateuch hervortretenden Erscheinungen. Auch von *N* XXXIII, 1—49 war bereits in § 6, A. 43 die Rede. Die Anzahl der Stationen beträgt 42, oder, wenn man den Ausgangspunct Ramses nicht mitrechnet, 41. Diese Zahl steht der 40 so nahe, dass die Frage entsteht, ob der Verfasser des Verzeichnisses nicht diese Anzahl Namen hat angeben wollen (vgl. die Zahl 40 in *N* XIII, 25; XIV, 33, 34). Es müsste sich dann irgendwo ein Fehler eingeschlichen haben, z. B. bei Jam Suph, das in v. 10, 11 an sehr eigenthümlicher Stelle steht (vgl. *E* XV, 22 und Kayser a. a. O. S. 98). Die Zahl 40 wäre dann wieder ein neuer Beweis für den unhistorischen Charakter und den späteren Ursprung des Verzeichnisses. Dass es dem Moses zugeschrieben wird (v. 2), erklärt sich leicht, wenn R es nicht selbst aufstellte, sondern eine von ihm vorgefundene Angabe zu Grunde legte und sie durch die seinerseits aufgenommenen Berichte ergänzte. — In Betreff von Cap. XXXIII, 50—XXXVI vgl. man § 6, A. 39, wo sich herausstellt, dass R diese Abschnitte unverändert aus P[2] entnommen haben kann. Wem es Bedenken verursacht, dass P[2] sich an den Sprachgebrauch von P[1] angeschlossen haben soll (Cap. XXXIII, 52, 55, 56), der möge annehmen, dass die Einleitung zu dem Gesetz über die Landverteilung von R erweitert worden ist (ähnlich wie z. B. *E* VI, 6—8 und andere oben erwähnte Abschnitte).

Deuteronomium. Nichts ist natürlicher, als dass R, als er sich dem deuteronomischen Theil von DJE näherte, denselben so geschickt wie möglich mit der vorhergehenden Ueberlieferung in chronologischen Zusammenhang zu bringen suchte. Dies geschieht durch die Zeitbestimmung in *D* I, 3, 4, die sich an *N* XXXIII, 38 (vgl. XX, 22—29) anschliesst und formell mit P[2] übereinstimmt (§ 7, A. 15). Ob R auch schon in v. 1, 2 seine Hand im Spiele gehabt hat, lässt sich bei der Textverderbniss, in der diese Verse auf uns gekommen sind, nicht bestimmen. Von v. 6 an hat D das Wort, und R übernimmt einfach das, was er bei ihm vorfindet. Es würde an sich nicht auffallend sein, wenn er hier und da, sei es in der historischen Vorrede (Cap. I—IV) oder in der paränetischen Einleitung (Cap. V—XI) oder in dem Gesetzbuch selbst (Cap. XII—XXVI, XXVIII) oder endlich in den zu dem letzteren hinzugefügten Stücken (Cap. XXVII, XXIX ff.) eingegriffen hätte: an Disharmonieen, die er zu lösen suchen konnte, fehlte es wenigstens nicht. Es zeigt sich aber thatsächlich, dass er sich solcher Eingriffe grundsätzlich enthalten hat: die verschiedenen Theile des *Deut.* sind im Allgemeinen in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen und haben bei der Vereinigung mit P[2] nichts von ihrer Eigenthümlichkeit verloren. Nur bei wenigen Abschnitten erhebt sich die Frage, ob die Textbearbeiter sie unangetastet gelassen haben; dies sind

a. Cap. IV, 1—40. Die Berührungen mit P[2] sind hier zahlreicher als in irgend einem andern Theile des *Deut.* V. 3 könnte man als eine Anspielung

auf das in *N* XXV, 6 ff. geschilderte Strafgericht betrachten; der Verfasser kann aber auch die Fortsetzung von *N* XXV, 1—5 im Auge gehabt haben, die wir nicht mehr besitzen. In v. 16 ist — neben סמל, das sich nur noch *Ez.* VIII, 3, 5; 2 *Chron.* XXXIII, 7, 15 findet — זכר ונקבה eine Formel von P²; ebenso in v. 17, 18 תבנית (*E* XXV, 9, 40; *Ez.* 3 mal; *Jes.* XLIV, 13; 2 *Reg.* XVI, 10; *J* XXII, 28; *Chron. Pss.*); in v. 17 צפור כנף (mit doppeltem כל *G* VII, 14; *Ez.* XVII, 23; XXXIX, 4; צ"כל־כנף, *Ez.* XXXIX 17; צ"כ" allein *Ps.* CXLVIII, 10); in v. 18 רמש (passim bei P²; das Subst. רֶמֶשׂ auch *Hos.* II, 20; *Hab.* I, 14; 1 *Reg.* V, 13); in v. 25 הוליד (passim bei P²) und נושן (nur noch *L* XIII, 11; XXVI, 10); in v. 32 ברא אלהים (wie *G* I, 1 u. s. w.). Nun findet allerdings die Annahme, dass diese Verse interpolirt seien, so viel ich sehe, in ihrem Verhältniss zu dem Rest von Cap. IV, 1—40 keine Stütze. Die hier hervortretenden Erscheinungen erfordern also eine andere Erklärung. Der Abschnitt Cap. I, 6—IV, 40 ist exilisch (§ 7, A. 22 unter No. 4 und § 14, A. 12), und es steht nichts der Annahme entgegen, dass er in der Umgebung des Ezechiel entstanden ist. Dann kann aber auch seine Annäherung an den Sprachgebrauch von P² mit der gleichen Verwandtschaft des Ezechiel ein und denselben Grund haben und braucht kein Zeichen von directer Abhängigkeit zu sein. Auch aus *D* XIV, 3—21 geht hervor (§ 14, A. 5), dass der priesterliche Stil älter ist als das priesterliche Gesetzbuch.

b. Die Verse Cap. IV, 41—43 würden nur dann dem R zugeschrieben werden müssen, wenn sich in ihnen Bekanntschaft mit *N* XXXV, 9—34 zeigte. Das ist aber nicht der Fall (§ 7, A. 17 unter d). Der Gebrauch von הבדיל spricht ebensowenig für R, denn dies bei P² sehr gewöhnliche Verbum findet sich doch auch *D* X, 8; XIX, 2, 7; XXIX, 20.

c. Auch Cap. X, 6—9 kann man nicht dem R zuschreiben, auch nicht theilweise. In Betreff von v. 8, 9 — die nach Form und Inhalt deuteronomisch sind — bedarf dies keiner näheren Begründung. Von diesen Versen aber lassen sich die Verse 6, 7 nicht trennen. Ihr Inhalt steht überdies mit P², an den sich R anzuschliessen pflegt, im Widerspruch (vgl. *N* XX, 22—29; auch XXXIII, 38). Eleazar ben Aaron gehörte zu der älteren Ueberlieferung über die mos. Zeit (*J* XXIV, 33), und dass er in derselben, ebenso wie Aaron selbst, als Priester auftrat, kann uns nicht Wunder nehmen. Vgl. § 7, A. 6.

d. Dagegen gehören Cap. XXVII, 11—13 und v. 14—26 ganz sicher zu der späteren Textbearbeitung (vgl. § 7, A. 22 unter 2, 3 und § 14, A. 11), sei es nun von DJE oder von dem gesammten Hexateuch: für das letztere spricht bei Cap. XXVII, 14—26 die Verwandtschaft dieser Interpolation mit *L* XVIII—XX, sowie der Umstand, dass dieselbe noch dem Verfasser von *J* VIII, 30—35 unbekannt war. Siehe S. 324.

Erst gegen den Schluss des *Deut.* nimmt R seine gewöhnliche Methode wieder auf. Der Ueberlieferung über den Tod des Moses (Cap. XXXIV) — und zwar, da Cap. XXXIII nach der Schlussredaktion eingeschoben zu sein scheint, unmittelbar — schickt er den Befehl, den Berg Nebo zu besteigen (Cap. XXXII, 48—52) voraus. Ob derselbe auch bei P² nach *N* XXVII, 12—14 noch einmal wiederholt oder aber von R selbst auf Grund von *N* XXVII, 12—14 niedergeschrieben worden ist, lässt sich nicht entscheiden; das erstere hat aber die Wahrscheinlichkeit für sich: er ist für eine blosse Copie zu selbständig und setzt ausserdem in v. 51 nicht die gegenwärtige, sondern die ursprüngliche

Gestalt von *N* XX, 1—13 voraus. Nichtsdestoweniger bleibt es möglich, dass R auch etwas von dem Seinigen hinzugefügt hat, speziell in v. 49 „den Berg Nebo, der in dem Lande Moab Jericho gegenüber ist". — Auch in der Ueberlieferung über Moses Tod sind von R einige Züge aus P^2 eingeschoben (Cap. XXXIV, 1^a, 7^a, 8, 9, vgl. § 6, A. 44).

Josua. Bei der Schilderung der Thätigkeit des R in Bezug auf dies Buch ist die erste Hälfte, Cap. I—XII, von der zweiten, Cap. XIII—XXIV, wohl zu unterscheiden.

In Cap. I—XII konnte sich R im Allgemeinen auf die Aufnahme der ausführlichen DJE-Ueberlieferung beschränken, in die er einige Details aus P^2 einflocht: Cap. IV (13?), 19; V, 10—12; IX, 15^b, 17—21, 27^a. Die Einschiebung der zuletzt angeführten Verse legte ihm die Nothwendigkeit auf, kleine harmonistische Aenderungen eintreten zu lassen. Vgl. § 6, A. 48. Ausserdem aber erlaubte er sich hier und da Modifikationen im Sprachgebrauch der von ihm aufgenommenen Berichte oder substituirte unwillkürlich für die darin gebrauchten Ausdrücke andere, ihm geläufigere; einzelne von diesen Eingriffen sind wahrscheinlich nicht gleich bei der Redaktion, sondern später geschehen. Von diesem Gesichtspunkt aus beachte man: Cap. IV, 16 ארן העדות (für א״י; siehe oben zu *E* XXXI, 18 u. s. w.); V, 4—7 (vgl. § 7, A. 26, wo diese Verse nicht ohne Grund deuteronomistisch genannt werden; damit ist allerdings nicht gesagt, dass sie schon — in ihrer gegenwärtigen Gestalt (vgl. LXX) — in der DJE-Urkunde standen, als diese mit P^2 vereinigt wurde; die Interpolation kann jünger sein und ist es auch wahrscheinlich; sie stammt dann aus der Zeit, in welcher unter dem Einfluss von P^2 (*G* XVII) die Beschneidung als das von Jahwe eingesetzte — und darum auch in Egypten gewissenhaft beobachtete — Bundeszeichen angesehen wurde; mit P^2's Sprachgebrauch stimmt הזכרים, v. 4, überein); VII, 1, 18 (מטה nach dem Sprachgebrauch von P^2); VII, 25 (רגם אבן, wie *L* XXIV, 23; רגם ist bei P^2 sehr gewöhnlich; im *Deut.* findet es sich nur Cap. XXI, 21; übrigens ist v. 25^a pleonastisch und auch aus diesem Grnnde schon wahrscheinlich ein späterer Zusatz); VIII, 33 (vgl. § 7, A. 30; einer der Bearbeiter dieses Abschnitts ist, wie כגר כאזרח zeigt, von P^2 abhängig); X, 27 (עד־עצם היום הזה für עד היום הזה ist eine Reminiscenz aus P^2); X, 28, 30, 32, 35, 37; XI, 11 (und X, 39, wo dieselbe Lesart stand) wird הנפש in der Weise von P^2 gebraucht; XI, 21—23^a, vgl. § 7, A. 26.

Mühsamer war die Aufgabe des R bei der Bearbeitung von Cap. XIII—XXIV. Unter Hinweis auf § 6, A. 51—53; 7, A. 27 bemerke ich hierüber Folgendes. R hatte einen Bericht von P^2 vor sich, in dem die Landvertheilung als ein Ganzes aufgefasst und nach Silo verlegt war. Dieser Anschauung konnte er sich nicht anschliessen, ohne die der DJE-Urkunde gänzlich preis zu geben, und hierzu konnte er sich nicht entschliessen. Er lehnte sich also an DJE an, was die Zweiteilung der Inbesitznahme Kanaans betrifft, die zunächst von Juda und Joseph, dann von den sieben übrigen Stämmen vollzogen wird, und ging dann weiter dementsprechend folgendermassen zu Werke. Die Einleitung Cap. XIII, 1—7 behielt er in der Form bei, in welche D sie gebracht hatte. Darauf liess er eine Schilderung des Landes jenseits des Jordans folgen, die aus DJE und P^2 zusammengestellt ist: Cap. XIII, 9—33; die Verse 21^b, 22, die mit dem Vorhergehenden auch grammatisch schlecht zusammenhängen, sind ein späterer Zusatz auf Grund von *N* XXXI, 8; die „Könige" von Midian sind hier in „Fürsten" verwandelt, um als נסיכי סיחן gelten und in dessen Niederlage mit

hineingezogen werden zu können. Von P²'s Einleitung zu der Landvertheilung wurde der Anfang (= Cap. XVIII, 1) weggelassen oder besser für später verspart, weil in Uebereinstimmung mit der Anschauung von DJE der erste Akt der Ansiedlung der Stämme noch in Gilgal sich abspielen sollte. Dann wurde der Rest der Einleitung von P² aufgenommen, Cap. XIV, 1—5, und daran ein Abschnitt aus DJE über die Zuweisung eines Erbtheils an Kaleb angeschlossen, Cap. XIV, 6—15; in Rücksicht auf die Vorstellung von P² in *N* XIII f. ist entweder durch R oder durch einen späteren Leser in v. 6 „und was dich betrifft" hinzugefügt. Die nunmehr folgende Beschreibung von Judas und Josephs Erbtheil, Cap. XV—XVII, ist aus den beiden Urkunden zusammengestellt. Was aus der einen und was aus der andern geschöpft ist, lässt sich, wie bereits bemerkt, nicht immer mit Sicherheit sagen. Ein Merkmal von P² ist מטה in Cap. XV, 1, 20, 21; XVI, 8; XVII, 1; dagegen sind XV, 13—19 (wo auf XIV, 6—15 zurückverwiesen wird), 63; XVI, 9, 10; XVII, 11—13, 14—18 sicher nicht aus P² entnommen. Die Verschmelzung der beiden Berichte ist R hier weniger gut als sonst gerathen, wie wir wenigstens nach dem uns vorliegenden Text urtheilen müssen. Auf Cap. XVI, 4 (P²), wo Manasse vor Ephraim vorhergeht, hätte die Schilderung von Manasse's Erbtheil folgen müssen, die in der That nach Cap. XVII, 1ᵃ bei P² die erste Stelle einnahm; statt dessen wird in XVI, 5—8 das Gebiet Ephraims behandelt. Kann das ursprünglich sein? Auch der Abschnitt Cap. XVII, 1 ff. zeigt solche Verwirrung, dass man sich fragt, ob der Text auch wohl unversehrt ist. Betrachtet man v. 1ᵇ als eine Parenthese, dann wird „für den Stamm Manasse" (v. 1ᵃ) in v. 2ᵃ näher erklärt durch „für die übrigen Söhne Manasses", die dann in v. 2ᵇ, sechs an der Zahl, namhaft gemacht werden. Formell giebt sich v. 2 als ein Stück von P² zu erkennen, ebenso wie v. 1ᵃ, andrerseits aber steht er mit v. 3, 4, die ohne Zweifel zu P² gehören (vgl. *N* XXVII, 1—11) im Widerspruch. Auch die Verse 5, 6 sind schwierig: die 10 „Schnüre" stimmen mit v. 3, 4 wohl überein, wenn nämlich die 5 Töchter Selofchad's jede eine Schnur erhalten und auf diese Weise den Brüdern ihres Grossvaters Hefer gleichgestellt werden, die nach v. 2 gleichfalls 5 an Zahl sind uns also mit ihnen die Zehnzahl voll machen; aber diese Gleichstellung selbst wird nicht motivirt, und von „Schnüren", die den einzelnen mischfachôth zugewiesen werden, ist sonst bei der Landvertheilung in P² keine Rede; auch v. 6, wo „die übrigen Söhne Manasse's" dem einen Machir in v. 1ᵇ entsprechen, ist auffallend und vielleicht am Richtigsten als Glosse zu v. 5 zu erklären. Diese Bedenken hindern uns, über R's Thätigkeit in Betreff der Kapitel XVI und XVII ein abschliessendes Urtheil zu fällen. Es wäre möglich, dass Wellh. (XXI, 599) mit Recht in denselben die Hand „eines samariterfeindlichen Redaktors" gefunden hat, mit dem R¹ nicht identifizirt werden kann. — Dass und aus welchem Grunde R Cap. XVIII, 1 (P²) hier aufnahm, haben wir oben bereits gesehen. Im Uebrigen ist die Einleitnng, Cap. XVIII, 2—10, aus DJE (S. 243) geschöpft und die Schilderung des Gebiets der 7 Stämme, Cap. XVIII, 11—XIX, 51, aus beiden Urkunden zusammengestellt (§ 6, A. 50). Cap. XX und XXI, 1—40 (42) rühren von P² her; die Verse 41—43 (43—45) dagegen sind eine deuteronomische Unterschrift, die in DJE auf Cap. XIX folgte. Diese 3 Verse finden dann in Cap. XXII, 1—6 ihre Fortsetzung; bei der Aufnahme dieses letztern Abschnitts änderte R ein paar Mal den Sprachgebrauch (v. 1 מַטֵּה, v. 4 אחוזה, wie in v. 9, 19). Die Verse 7, 8 müssen in ihrer ganzen Ausdehnung dem R, oder besser einem späteren Textbearbeiter zugeschrieben werden: v. 7ᵃ ist eine gänz-

lich überflüssige Erinnerung, die wahrscheinlich erst nach v. 7^b, 8 eingeschoben worden ist, denn die Suffixa in diesen Versen beziehen sich nicht auf Halb- oder Ganz-Manasse, sondern auf die in v. 1—6 namhaft gemachten transjordanischen Stämme; sie sollen den Schein beseitigen, als ob Josua diese Stämme wohl gesegnet, aber im Uebrigen mit leeren Händen weggesendet habe; נכסים scheint ein sehr spätes Wort zu sein (nur 2 *Chron.* I, 11, 12; *Pred.* V, 18; VI, 2). Die nunmehr folgende Ueberlieferung, v. 9—34, die von Knobel (*Num. Deut. Jos.* S. 475 ff.) und Kayser (a. a. O. S. 106 ff.) mit Unrecht für zusammengesetzt gehalten wird, lässt sich am Besten mit der Bearbeitung von *G* XXXIV (oben S. 312 f.) und von *E* XVI (S. 317 f.) und mit *N* XXXI und XXXII, 6—15 vergleichen. Der Verfasser ist von P^2 abhängig; er folgt dem Sprachgebrauch dieser Urkunde, ohne sich solidarisch an denselben zu binden. Vgl. אחז Niphal v. 9, 19; מרד verb. und subst. v. 19 (l. ואותנו אל־תַּמְרִדוּ), 22, 29; תבנית v. 28 u. s. w., und § 6, A. 53. Er geht aus von v. 1—6, die zu DJE gehören, und muss deshalb, obwohl ein Epigone von P^2, zu den späteren Textbearbeitern des Hexateuch gerechnet werden. — Der Schluss der Geschichte Josua's, Cap. XXIII, XXIV, ist von R unverändert aus DJE entnommen: auch bei P^2 kann ein Bericht über Josua's Tod nicht gefehlt haben, aber die ausführlicheren Mittheilungen der älteren Urkunde machten ihn überflüssig, — wenn nicht vielleicht Cap. XXIV, 29^b daraus herstammt. Ueber XXIV, 33 vgl. § 6, A. 51; über XXIV, 28—31 = *Jud.* II, 6—9 und die übrigen Parallelen zwischen *Josua* und *Jud.* (XV, 13—19 = *Jud.* I, 10—15; XV, 63 = *Jud.* I, 21; XVI, 10 = *Jud.* I, 29; XVII, 12 f. = *Jud.* I, 27 f.; XIX, 47 = *Jud.* XVII f.) siehe unten Hauptstück II.

Zu der Redaktion des Hexateuch gehört auch noch die Vertheilung der Thora auf fünf Bücher und ihre Trennung vom Buch *Josua*.

Was das letztere betrifft, so hatten ursprünglich weder die prophetischen Berichterstatter, noch der Deuteronomist, noch der priesterliche Gesetzgeber die Absicht, die Ansiedlung Israels in Kanaan in einer besondern Schrift zu behandeln. Vielmehr war in ihrer Schätzung Josua's Thätigkeit von der des Moses nicht zu trennen und die Schilderung derselben die nothwendige Ergänzung zu den Ueberlieferungen über die Erzväter, die Befreiung aus Egypten und die Gesetzgebung. Doch der Charakter des Judaismus brachte es mit sich, dass die Thora von der Geschichte getrennt wurde, — zwar nicht von der der vorhergehenden und der gleichzeitigen Ereignisse, mit der sie ganz unlösbar zusammenhing[18]), aber doch von der der folgenden Jahrhunderte, zu der in erster Linie die Eroberung und die Landvertheilung gehörten. Bei der Redaktion wurde daher geschieden, was bis dahin ein Ganzes gebildet hatte und was darum auch von uns bis hierher mit vollem Rechte einheitlich behandelt worden ist. Ob der Redaktor des Buchs *Josua* derselbe ist wie der des Pentateuch, kann hierbei unentschieden bleiben: wenn es zwei verschiedene Personen waren, so waren sie doch geistesverwandt und arbeiteten nach derselben Methode; dehnte der Redaktor der Thora seine Thätigkeit auch auf das Buch *Josua* aus, so

machte er doch einen Unterschied zwischen den beiden Schriften und hatte die Absicht, sie von einander zu scheiden [14]).

Der grosse Umfang der durch die Vereinigung von P mit DJE zu Stande gekommenen Thora musste ihre Theilung wünschenswerth erscheinen lassen. Der Redaktor, welcher dies einsah, konnte leicht auf den Gedanken kommen, sie in fünf Bücher einzuteilen. Zwei davon, das erste und das letzte, ergaben sich von selbst. Das übrig bleibende Mittelstück hätte auch auf zwei vertheilt werden können (*Ex.* I, 1—*Num.* X, 10 und *Num.* X, 11—XXXVI); die beiden wären dann aber von sehr ungleichem Umfang gewesen, und das grössere sowohl wie das kleinere hätte sich hinsichtlich des Umfangs von der *Genesis* und dem *Deuteronomium* wesentlich unterschieden. Wahrscheinlich zog der Redaktor auch aus diesen Gründen die Theilung des Mittelstücks in drei Bücher vor, die er dann in durchaus befriedigender Weise vollzog. Der Schluss der Bücher *Leviticus* und *Numeri* wurde durch eine Unterschrift gekennzeichnet; am Schluss der andern Bücher fehlt eine solche Unterschrift, konnte aber dort auch füglich entbehrt werden [15]).

[13]) Auf diesen engen Zusammenhang ist in § 1 und später passim hingewiesen worden. Man beachtet denselben nicht zur Genüge, wenn man aus der jetzigen gesonderten Existenz der Thora einen Beweis herleitet gegen ihre frühere Verbindung mit dem Buch *Josua* und demgemäss sich gegen die Zusammenfassung beider unter den gemeinsamen Namen „der Hexateuch“ sträubt. Die Sache liegt so: ein in sechs Theile zerfallendes Ganzes hat niemals existirt, und insofern ist diese Bezeichnung nicht ganz zutreffend. Ebenso richtig aber ist es, dass die Gesetzgebung in allen ihren Stadien, am meisten im ersten und im dritten, mit geschichtlichen Ueberlieferungen verknüpft und stellenweise geradezu von denselben abhängig war. Rein legislative Schriften gab es nicht; legislativ-historisch, wenn auch in verschiedenem Grade, waren die Urkunden des Pentateuch ohne Ausnahme. Mit diesem Charakter stimmt die Fortführung des Geschichtsberichtes bis zu der Zeit nach der Ansiedlung in Kanaan vollkommen überein. An eine Lösung dieses Zusammenhangs, m. a. W. an die Zusammenstellung einer rein gesetzgeberischen Schrift, war ohne Verstümmelung der überlieferten Dokumente nicht zu denken. Da man aber die Thora als die Gottesoffenbarung im eigentlichen Sinne betrachtete, konnte man beim Tode des Gesetzgebers, oder, anders ausgedrückt, an der Stelle, wo Gesetzgebung und Geschichte aufhörten ganz untrennbar zu sein, abbrechen und aus der Fortsetzung der Geschichtsüberlieferung eine selbständige Schrift machen.

[14]) Es ist hier natürlich von dem ersten Redaktor die Rede: dass die späteren Textbearbeiter nicht das Ganze umfassten und zuweilen nur an einer einzelnen Stelle eingriffen, liegt in der Natur der Sache. — Dass aber dieser erste Redaktor die Thora und das Buch *Josua* von einander trennte, ergiebt sich schon, wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit, aus seinem Zeitalter: der Judaismus war befestigt und also auch der Thora ihre besondere Stellung und ihre exceptionelle Bedeutung zuerkannt, als er seiner Aufgabe sich unterzog. Ferner weist darauf hin der Unterschied zwischen der Thora und dem

